

EDITOR
SUMANTO AL QURTUBY & TEDI KHOLILUDIN



AGAMA & KEPERCAYAAN NUSANTARA



AGAMA & KEPERCAYAAN NUSANTARA

Undang Undang Nomor 19 Tahun 2002 Tentang Perubahan atas
Undang Undang Nomor 12 Tahun 1997 Pasal 44 Tentang Hak Cipta

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memper-banyak suatu ciptaan atau memberi izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiaapa dengan sengaja menyerahkan, menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Editor:

Sumanto Al Qurtuby & Tedi Kholiludin

AGAMA & KEPERCAYAAN NUSANTARA

eLSA
Press

AGAMA DAN KEPERCAYAAN NUSANTARA

© Copyright Nusantara Institute

ISBN: 978-602-6418-38-8

Editor : Sumanto Al Qutuby & Tedi Kholiludin
Desain Cover dan Isi : Abdus Salam

Cetakan Pertama, Juli 2019

Penerbit:

Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA) Press
Perumahan Bukit Walisongo Permai, Jl. Sunan Ampel Blok V No. 11
Tambakaji- Ngaliyan-Semarang 50185 Telp. (024)7627587
CP: 085727170205 (Wahib), 082225129241 (Salam),
E-mail: elsa_smg@yahoo.co.id
Website: www.elsaonline.com/toko.elsaonline.com

© Hak pengarang dan penerbit dilindungi undang-undang No. 19 Tahun 2002. Dilarang memproduksi sebagian atau seluruhnya dalam bentuk apapun tanpa izin tertulis dari penerbit.

KATA PENGANTAR

Merawat Agama dan Kepercayaan Nusantara

Oleh: Sumanto Al Qurtuby

Salah satu fakta getir yang dialami Bangsa Indonesia dewasa ini adalah terjadinya proses marjinalisasi atas berbagai agama dan kepercayaan lokal Nusantara yang berlangsung cukup intens dan masif. Proses peminggiran itu bukan hanya terjadi melalui proses religius-kultural di level masyarakat bawah saja tetapi juga lewat proses politik di tingkat pemerintah dan negara. Dengan kata lain, marjinalisasi itu terjadi dari segala penjuru angin: baik di level “*state*” maupun “*society*”, baik melalui proses “*bottom up*” maupun “*top down*”.

Yang dimaksud dengan proses “*bottom up*” disini adalah setelah elemen-elemen masyarakat melakukan aneka aksi peminggiran terhadap agama dan kepercayaan lokal, mereka kemudian mencoba mempengaruhi para pembuat kebijakan

publik (*policymakers*) untuk “melegalkan” marjinalisasi itu dalam bentuk aturan-aturan pelarangan atau diskriminasi lain terhadap para penganut agama dan kepercayaan lokal Nusantara tersebut.

Sedangkan yang dimaksud dengan “*top down*” adalah elemen-elemen pemerintah, baik pusat maupun daerah, ataupun institusi pembuat kebijakan itu sendiri yang mengeluarkan sejumlah aturan tetek-bengek yang bermuara pada pembatasan, pelarangan, atau bahkan pemusnahan terhadap agama dan kepercayaan lokal Nusantara. Bisa jadi, berbagai aturan diskriminatif itu karena pemerintah maupun para pembuat kebijakan publik lain (seperti parlemen) menuruti masukan-masukan sebagian kelompok masyarakat atau bisa juga karena inisiatif mereka sendiri.

Kedua bentuk proses peminggiran ini memang sudah ada sejak dulu, terutama di era pemerintah Orde Baru, dan terus terjadi hingga kini dan bahkan cenderung menguat dan semakin gencar pasca rontoknya rezim Orba, seiring dengan tumbuh dan merajalelanya berbagai kelompok agama konservatif, puritan, dan militan, khususnya di kalangan Islam dan Kristen, dua agama misionaris yang gigih mencari pengikut dan menyebarkan praktik-praktik ritual-keagamaan penganut agama dan kepercayaan lokal Nusantara.

Pemerintah atau negara jelas berkontribusi dalam proses peminggiran agama dan kepercayaan lokal Nusantara. Coba saja simak, misalnya, meskipun Konstitusi (UUD 1945) dan Ideologi Negara Indonesia (Pancasila) mengakui secara eksplisit dan implisit agama dan kepercayaan lokal Nusantara, tetapi Pemerintah RI (misalnya, melalui Penetapan Presiden Nomor 1 Tahun 1965 dan Undang-Undang Nomor 5 Tahun 1969) hanya

mengakui secara resmi eksistensi enam agama, yang ironisnya semuanya adalah agama impor: Islam, Kristen (Protestan), Katolik, Buddha, Hindu, dan Konghucu.

Pada masa rezim Orde Baru (Orba), Konghucu dicoret dari daftar “agama resmi negara” gara-gara China dituduh sebagai dalang dan suporter Komunis. Padahal, mereka hanya dijadikan sebagai tumbal dan dikambinghitamkan saja oleh Suharto. Rezim Orba juga melarang warga Tionghoa untuk merayakan tradisi dan budaya mereka. Kelak, tahun 2000, mendiang Presiden Abdurrahman Wahid (Gus Dur) menjadikan Konghucu kembali menjadi agama resmi negara. Gus Dur juga mencabut berbagai aturan diskriminatif terhadap masyarakat Tionghoa serta membebaskan mereka untuk menjalankan agama, tradisi, dan kebudayaan mereka secara terbuka di Indonesia.

Setelah Konghucu dicoret, melalui Surat Keputusan Menteri Dalam Negeri tahun 1974, pemerintah akhirnya memutuskan warga Negara Indonesia untuk mengisi salah satu dari lima agama resmi yang diakui pemerintah (minus Konghucu) di “kolom agama” di KTP (Kartu Tanda Penduduk).

Maka, demikianlah, sejarah mencatat banyak penduduk Indonesia, karena ingin selamat dan supaya lebih gampang urusan mereka, terpaksa mencantumkan salah satu dari lima agama tersebut di kolom KTP meskipun tidak sesuai dengan keyakinan mereka. Meski begitu, ada pula yang bersikukuh tidak mau mencantumkan agama dan kepercayaan mereka dan memilih mengosongkan kolom agama.

Mereka yang bersikeras tidak mau mengisi kolom agama di KTP tentu saja mendapat perlakuan yang diskriminatif, baik oleh pemerintah maupun masyarakat. Misalnya, mereka dipersulit mengurus berbagai urusan administrasi pemerintahan. Mereka juga dikucilkan dari berbagai aktivitas

sosial-keagamaan di masyarakat. Bukan hanya itu saja, kelak jika meninggal, masyarakat juga enggan untuk menguburkan mereka. Jadi, jangankan waktu masih hidup, sudah mati pun mereka sengsara.

Titik balik sejarah Bangsa Indonesia yang paling revolusioner terjadi pada 1965/66, tahun dimana negara ini mengalami tragedi nasional yang mahadahsyat dan memilukan: pembasmian orang-orang yang dituduh sebagai Komunis oleh rezim Orba. Para sejarawan mencatat lebih dari 2 juta warga Indonesia mati sia-sia dalam kampanye dan propaganda busuk anti-komunisme itu. Siapapun yang dicurigai sebagai Komunis atau dituduh memiliki keterkaitan dengan Partai Komunis Indonesia (PKI) dan *underbouw*-nya disiksa dan dibunuh dengan kejam.

Bukan hanya itu saja, rezim Orba juga memaksa penduduk Indonesia untuk mencantumkan salah satu dari lima agama yang diakui oleh pemerintah dalam kolom KTP jika mereka tidak ingin dituduh atau dicap sebagai komunis, yang berarti juga ateis karena oleh rezim Orba komunisme itu diidentikkan dengan ateisme, sebuah pandangan yang keliru besar.

Maka demikianlah, sejak itu, lantaran takut dicap komunis, ateis, atau PKI, banyak warga atau penduduk Indonesia yang semula tidak jelas agamanya apa (atau mungkin bahkan tak beragama) kemudian terpaksa mencantumkan salah satu dari lima agama yang diakui oleh pemerintah Orde Baru di kolom KTP mereka.

Sebagian besar dari mereka tentu saja memilih Islam yang dianggap lebih aman. Para pengikut Konghucu, masyarakat Tionghoa, mayoritas terpaksa “hijrah” ke agama Buddha, sebagian lagi ke Kristen (baik Katolik maupun Protestan). Para pengikut Kejawaen banyak yang hijrah ke Islam atau Katolik.

Para pengikut Hindu Tengger di Jawa Timur, seperti pernah ditulis oleh antropolog Robert Hefner di buku *Hindu Javanese*, memilih bergabung dengan Hindu (Bali), meskipun sebetulnya mereka tidak *sreg* karena ada banyak ketidaksamaan pandangan, filosofi ajaran, dan praktik ritual-keagamaan.

Karena beragama dengan keterpaksaan, maka tak heran jika banyak yang beragama Islam tetapi tidak mengerti sama sekali tentang doktrin-doktrin fundamental Islam, tidak memahami tentang aturan-aturan Hukum Islam, dan bahkan tidak pernah melakukan praktik ritual-keagamaan Islam yang utama seperti salat atau puasa. Mereka juga tidak bisa membaca Al-Qur'an. Oleh karena itu tidak heran jika di Indonesia terkenal dengan istilah "Islam KTP", yaitu KTP-nya saja yang beragama Islam, sedangkan orangnya tidak jelas keislamannya karena tidak memahami, tidak mengerti, dan tidak pernah menjalankan ajaran-ajaran dan doktrin fundamental Islam. Ada lagi yang menyebut "Islam nasional", "Islam nominal", atau "Islam abangan" (Islam abritan) sebagai lawan dari "Islam putihan" alias kaum santri atau "*wong kaum*".

Berbagai sebutan itu merujuk pada pengertian jenis keislaman yang "tidak serius" atau keislaman gado-gado semacam "*creole Islam*" yang sudah bercampur dengan aneka tradisi, kepercayaan dan kebudayaan lokal sehingga tidak lagi *pristine* atau asli dan murni. Saya lebih suka menyebut dengan istilah "Islam budaya", yaitu bentuk keislaman yang dianut oleh sebagian besar masyarakat Indonesia itu keislaman yang sudah tercampur dengan produk-produk kebudayaan lokal.

Oleh karena itu tidak heran jika banyak dari mereka yang tidak bisa membedakan mana doktrin (Islam) dan mana budaya (lokal Indonesia), mana "doktrin primer" dan mana "doktrin sekunder" atau tersier. Dalam banyak hal, mereka lebih mementingkan budaya lokal ketimbang ajaran dan doktrin

keislaman. Contoh, setiap tahun umat Islam begitu hiruk-pikuk merayakan lebaran yang merupakan produk kebudayaan lokal. Padahal, banyak dari mereka yang tidak puasa Ramadhan. Atau, banyak umat Islam yang lebih mementingkan “salat Idul Fitri” ketimbang “salat subuh”. Padahal, hukum salat Idul Fitri itu sunah dan salat subuh itu wajib.

Ini bukan hanya terjadi di kalangan umat Islam saja tetapi juga di kalangan pengikut agama-agama di non-Islam. Banyak sekali Katolik KTP, Hindu KTP, Buddha KTP, dan seterusnya.

Jadi proses politik-struktural yang dilancarkan secara sistematis oleh rezim pemerintah telah menyebabkan agama-agama dan kepercayaan lokal di Indonesia semakin terpinggirkan dan tersudutkan di rumah dan negeri mereka sendiri.

Selain dipinggirkan oleh pemerintah dan pemangku kebijakan publik melalui berbagai proses dan aturan politik diskriminasi, para penganut agama dan kepercayaan lokal juga dimarjinalkan oleh berbagai elemen masyarakat, terutama komunitas agama-agama impor, khususnya lagi Islam dan Kristen, yang gigih melancarkan serangan-serangan teologis terhadap mereka.

Islam dan Kristen adalah dua agama misionaris transnasional yang paling agresif dalam mencari pengikut. Kedua agama ini sama-sama memiliki doktrin “dakwah” yang sangat kuat. Oleh karena itu wajar jika pengikut fanatik kedua agama ini kemudian sama-sama gigih mendakwahkan ajaran-ajaran agama mereka ke masyarakat, apalagi masyarakat non-agama dan komunitas agama/kepercayaan lokal. Lihat misalnya ormas transnasional seperti Jamaah Tabligh maupun kelompok Kristen Evangelis begitu antusias mendakwahkan ayat danewartakan Firman Tuhan. Islamisasi dan Kristenisasi yang intens dan masif

jelas turut menyebabkan merosotnya pengikut agama-agama dan kepercayaan lokal di Indonesia.

Agama dan kepercayaan lokal jelas tidak bisa menang melawan serbuan agama-agama impor atau agama-agama dunia (*world religions*) yang jauh lebih unggul dalam segala hal: pengikut, dana atau sumber finansial, jaringan, organisasi atau institusi, dlsb. Seperti industri-industri lokal rumahan (*home industry*) yang juga tidak mampu menandingi gempuran para industri raksasa multinasional (*multinational corporation*) atau MNC, begitulah kira-kira agama dan kepercayaan lokal Nusantara juga tak mungkin sanggup menandingi gelombang besar agama-agama impor multinasional (*multinational religion*) atau MNR.

Singkatnya, serbuan agresif dari atas (pemerintah, negara) dan bawah (masyarakat) telah menyebabkan semakin mengempisnya populasi agama dan kepercayaan lokal di Indonesia. Oleh karena itu pemerintah dan masyarakat yang peduli dengan pluralisme dan warisan leluhur Nusantara perlu melindungi, menjaga, merawat, melestarikan, dan bahkan memperjuangkan eksistensi mereka. Apalagi pemerintah hukumnya “wajib ain” melakukan perlindungan terhadap hak-hak mereka (hak agama, politik, ekonomi, sosio-kultural, dlsb) karena pengikut agama dan kepercayaan lokal juga warga negara yang juga membayar pajak sebagaimana warga lainnya. Pemerintah, lebih lanjut, perlu menggaransi dan membuat peraturan hukum yang menjamin eksistensi mereka sebagai warga negara tanpa kecuali. Pemerintah harus menerapkan prinsip pluralisme yang menjamin keadilan, keamanan, dan kenyamanan terhadap semua warga dan kelompok masyarakat tanpa kecuali.

Bukan hanya negara dan pemerintah saja, masyarakat pun hendaknya turut memperhatikan nasib, memberi empati dan proteksi, membela hak-hak individu, dan bahkan turut memperjuangkan eksistensi agama dan kepercayaan lokal Nusantara melalui berbagai cara, bukan malah turut menggebu mereka. Apalagi para pengikut agama impor hendaknya bersikap lebih bijak terhadap para penganut agama dan kepercayaan lokal ibarat seorang tamu yang sudah sewajarnya menghormati tuan rumah. Jangan lantaran populasi mereka sangat kecil atau peran mereka yang tidak dominan, lantas disia-sia dan dikucilkan seenaknya. Sekecil apapun mereka tetap harus dihargai hak-haknya untuk hidup dan tumbuh di bumi dan rumah Indonesia. Para pengikut agama dan kepercayaan lokal sendiri mungkin tidak minta agama atau kepercayaan mereka secara resmi diakui oleh pemerintah dan dicantumkan secara spesial di UU atau Peraturan Pemerintah, sebagaimana agama-agama impor. Bagi mereka, mungkin saja, dihormati hak-haknya, dihargai eksistensinya, atau tidak dikucilkan dalam pergaulan sosial-budaya saja sudah cukup.

Buku ini hanyalah sekelumit upaya kami, khususnya dari Nusantara Institute, untuk turut berkontribusi dalam menjaga dan melestarikan berbagai aspek yang menyangkut agama dan kepercayaan lokal Nusantara. Karena keterbatasan ruang, jilid pertama buku ini tidak bisa memuat semua informasi mengenai agama dan kepercayaan Nusantara. Harapan kami pada edisi-edisi berikutnya semakin banyak agama dan kepercayaan lokal Nusantara yang bisa ditulis. Ada banyak informasi menarik dari berbagai agama dan kepercayaan lokal Nusantara seperti Agama Djawa Sunda, Aluk Todolo, Kejawen / Kebatinan, Parmalim, Kaharingan, Wetu Telu, Marapu, Buhun, Tolottang, Tonaas Walian, Pahkampetan, Aliran Mulajadi Nabolon, Hindu Dharma, Naurus, dan masih banyak lagi.

Perlu diperhatikan bahwa buku ini bukanlah “ensiklopedia agama dan kepercayaan Nusantara”, melainkan buku akademik ilmiah non-ensiklopedis tentang agama dan kepercayaan Nusantara. Ada perbedaan mendasar antara tulisan ensiklopedia dan non-ensiklopedia. Jika tulisan ensiklopedia berisi informasi yang bersifat deskriptif saja (menggambarkan apa adanya) tentang subyek yang menjadi bahan studi, maka tulisan akademik non-ensiklopedis seperti buku ini bersifat deskriptif-analitis yang bukan hanya menggambarkan sesuatu, objek, atau fenomena saja tetapi juga memaparkan dan menganalisis subyek yang menjadi bahan studi seperti layaknya karya-karya akademik-ilmiah. Para kontributor dalam buku ini rata-rata menggunakan perspektif emik dan etik dalam memaparkan dan menganalisis topik yang mereka bahas.

Di jilid pertama seri buku *Agama dan Kepercayaan Nusantara* ini ada sejumlah topik menarik yang dibahas oleh para kontributor. Misalnya, Tedi Kholiludin menulis tentang konsep “Pikukuh Tilu” atau tiga doktrin atau ajaran fundamental dalam Agama Djawa Sunda (*Igama Djawa Pasoendan*) atau Sunda Wiwitan atau Madraisme di Cigugur, Kuningan, Jawa Barat. Tiga ajaran fundamental yang syarat dengan makna filosofi yang kompleks tersebut adalah, pertama, *ngaji badan*, yakni memahami, meneliti, mengkaji dan menyadari esensi dan makna dari tubuh, baik dalam pengertian tubuh manusia maupun alam semesta. Kedua, iman terhadap hukum adikodrati manusia. Ketiga, menghadap ratu/raja dalam pengertian simbolis, yakni menjaga keseimbangan kosmos.

Jika Tedi Kholiludin menulis tentang tiga doktrin utama dalam Agama Djawa Sunda, Yusandi menulis dan menganalisis tiga pilar mendasar masyarakat Sunda kuno yang disebut “Tritangtu” yang secara harfiah berarti “tiga ketentuan”.

Tritungtu ini bisa juga dianggap sebagai “trias politika” masyarakat Sunda kuno yang terdiri atas tiga entitas utama, yaitu *ratu*, *rama*, dan *resi*. Ratu atau “*prabu*” merupakan simbol pemimpin atau pemakai kekuasaan (keratuan, keprabuan, atau kerajaan), *rama* adalah lambang penjaga kekuasaan, dan *resi* adalah simbol pemilik atau pembuat hukum yang menentukan jalannya otoritas itu.

Selanjutnya, Harry Bawana menulis tentang aliran Subud atau Susila Budhi Dharma, sebuah komunitas berbasis spiritualitas yang bukan hanya ada di Indonesia saja tetapi juga menyebar di berbagai negara. Menurut Harry Bawana, SUBUD sudah tersebar di setidaknya 83 negara. Aliran ini semula didirikan oleh Muhammad Subuh Sumohadiwidjojo sejak 1925 yang berpusat di Semarang, Jawa Tengah. Inti ajaran SUBUD adalah “laku spiritual” yang disebut “Latihan Kejiwaan”. Melalui olah spiritual, olah rasa, dan olah kejiwaan yang intensif ini diharapkan para pengikut SUBUD kelak bisa menjadi pribadi yang baik, bermanfaat bagi umat dan alam, serta selalu dekat dan terjalin komunikasi dengan Tuhan Yang Maha Esa.

Kemudian Wandu menulis tentang pudarnya resistensi Suku Anak Dalam (Orang Rimba) di Jambi, Sumatra, dalam mempertahankan agama dan kepercayaan lokal mereka yang bertumpu pada animisme-dinamisme akibat gempuran deras globalisasi dan modernisasi maupun Kristenisasi dan Islamisasi. Kini, menurut Wandu, banyak Orang Rimba yang sudah hidup seperti layaknya masyarakat pedesaan dan perkotaan dan menjadi Muslim atau Kristen.

Masih dari Pulau Sumatra tetapi dengan subyek dan perspektif yang berbeda dengan Wandu, Muhammad Yazid Fauzi menulis tentang fenomena gerakan protes masyarakat Suku Talang Mamak di Riau akibat kecerobohan pemerintah setempat yang mencantumkan Islam atau Kristen dalam kolom

agama di KTP mereka. Mereka tidak terima dan melakukan aksi protes keras terhadap pemerintah setempat karena meyakini agama mereka adalah agama Langkah Lama warisan leluhur mereka. Fenomena pemaksaan pencantuman agama-agama yang diakui negara di KTP warga yang meyakini dan memeluk agama dan kepercayaan lokal yang tidak diakui oleh negara selalu membawa korban dan malapetaka.

Sementara itu, dari Sulawesi Utara, Denni Pinontoan menganalisis tentang Agama (Tua) Minahasa, yaitu sistem dan praktik kepercayaan lokal masyarakat Minahasa zaman dulu, yang dalam batas tertentu masih terawat dengan baik hingga kini dalam praktik-praktik adat, budaya, tradisi, ritual, atau mitos masyarakat etnis Minahasa kontemporer. Selanjutnya, Broery Doro Pater Tjaja memaparkan tentang makna relasi manusia dengan leluhur dalam ritual *o gomatere* yang dilakukan oleh masyarakat Tobelo di Halmahera, Maluku Utara.

Artikel menarik lain ditulis oleh Bernadus Bofitwos Baru tentang tata dan sistem kehidupan suku Maybrat di Papua Barat yang tidak bisa dipisahkan dengan nilai-nilai kepercayaan agama asli mereka. Menurut Bernadus, masyarakat suku Maybrat menggunakan nilai-nilai kepercayaan agama asli mereka seperti mitos (atau *boomna* dalam bahasa setempat), pemujaan terhadap leluhur, kepercayaan terhadap roh-roh perantara, atau kehidupan pascakematian untuk membangun sebuah sistem dan identitas kelompok masyarakat setempat.

Jika Wandu menilai telah terjadi “pelumeran” identitas lokal masyarakat Suku Anak Dalam, maka dua studi kasus yang dikemukakan oleh Denni Pinontoan dan Bernadus Bofitwos Baru di atas menunjukkan masih solidnya nilai-nilai spiritual-kultural warisan para leluhur di Sulawesi Utara dan Papua Barat dalam mempengaruhi dan membentuk tata-nilai, sistem

budaya, dan pola kehidupan masyarakat kontemporer di kedua daerah tersebut.

Sementara itu, *last but not the least*, Sumanto Al Qurtuby menulis tentang proses dialektika agama Islam dan kebudayaan Jawa. Ia menganalisis proses “Islamisasi Jawa” dan “Jawaisasi Islam” sekaligus. Pertanyaan yang sulit untuk dijawab dengan tegas dan jelas adalah: apakah dalam “Islam Jawa” itu Jawa yang diislamkan atau Islam yang dijawabkan?

Saya mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang berpartisipasi dan berkontribusi dalam penggagasan, perancangan, dan perealisasi “proyek ambisius” penulisan buku berseri “agama dan kepercayaan Nusantara” ini. Tentu saja saya berterima kasih kepada para penulis atau para kontributor yang sudah berkontribusi dan mencurahkan energi untuk merealisasikan publikasi buku ini. Kepada para penulis yang tulisannya kebetulan tidak lolos dan belum bisa dimuat di buku ini karena satu dan lain hal, saya juga mengucapkan terima kasih. Semoga tidak kapok untuk berkontribusi di buku edisi berikutnya.

Selanjutnya, saya mengucapkan terima kasih kepada Tedi Kholiludin, *co-editor* buku ini, yang sudah bersusah payah menyeleksi naskah-naskah yang masuk ke tim redaksi serta mengedit dengan tekun tulisan-tulisan yang diterima untuk dipublikasi di “*edited volume*” ini. Saya juga mengucapkan terima kasih kepada Mbak Ida Widyastuti dan Mas Haris Setiawan dari Nusantara Kita Foundation, “induk semang” Nusantara Institute, yang telah bersusah-payah mendirikan lembaga guna merawat nilai-nilai luhur warisan para leluhur Nusantara.

Rasa terima kasih juga saya sampaikan kepada PT Bank Central Asia, Tbk., khususnya Bapak Jahja Setiaatmadja,

President Director, yang turut menjadi sponsor penerbitan buku ini.

Akhirnya, saya mengucapkan terima kasih kepada teman-teman di eLSA Press yang bersedia *me-lay out*, mendesain sampul buku, dan menerbitkan karya ini.

Semoga kehadiran buku ini bisa memberi manfaat yang luas kepada publik masyarakat Indonesia serta mampu menambah wawasan dan pengetahuan tentang keanekaragaman agama dan kepercayaan lokal Nusantara, warisan luhur leluhur yang harus dirawat dan dijaga bersama.

Jabal Dhahran, Jazirah Arabia

DAFTAR ISI

Kata Pengantar

Merawat Agama dan Kepercayaan Nusantara v

Oleh: *Sumanto Al Qurtuby*

Daftar Isi xix

Makna Tritangtu dalam Kepercayaan Masyarakat Sunda 1

Oleh: *Yusandi*

Agama Langkah Lama Pada Suku Talang Mamak di Kabupaten Indragiri Hulu, Provinsi Riau 53

Oleh: *Muhamad Yazid Fauzi*

Agama (Tua) Minahasa dalam Mitos, Ritus dan Kultus 73

Oleh: *Denni H.R. Pinontoan*

Agama dan Kepercayaan Masyarakat Suku Anak Dalam (Orang Rimba) di Provinsi Jambi 101

Oleh: *Wandi*

Makna Mitos Dalam Pemahaman Orang Maybrat 127
Oleh: *Bernardus Bofitwos*

Relasi Manusia dengan Leluhur Dalam Ritual O Gomatere
..... 141
Oleh: *Broery Doro Pater Tjaja*

Susila Budhi Dharma (SUBUD): Komunitas Multikultural
Berbasis Spiritualitas 165
Oleh: *Harry Bawono*

“Pikukuh Tilu” dalam Ajaran Agama Djawa Sunda (ADS)
Kuningan, Jawa Barat 195
Oleh: *Tedi Kholiludin*

Sinkretisme “Islam Jawa”: Dialog Agama dan Kultur Lokal
..... 221
Oleh: *Sumanto Al Qurtuby*

Bibliografi 257
Profil Penulis 274
Indeks 279

Makna Tritangtu dalam Kepercayaan Masyarakat Sunda

Oleh: Yusandi

Tritangtu arti harfiahnya “Tiga Ketentuan”, yakni sebuah pola atau sistem hubungan tritunggal dalam kebudayaan Sunda kuno mengenai pembagian wilayah kekuasaan sosial, politik, dan spiritual. Sebagai tiga kesatuan yang amat penting di masanya, pola hubungan ini kerap tercatat di dalam pustaka-pustaka Sunda kuno, baik eksplisit maupun implisit, sebagai pedoman orang Sunda dulu dalam bermasyarakat, bernegara, dan beragama; dan masih terbaca pada sejumlah artefak budaya Sunda, baik fisik maupun nonfisik, hingga kini.

Sebagai “trias politika” masyarakat Sunda tempo dulu, Tritangtu terdiri dari tiga entitas: *ratu* (kadang ditulis *prebu* atau *prabu*), *rama*, dan *resi*. Tempatnya disebut *karatuan* (*kaprebuan*), *karamaan*, dan *karesian*. Menurut sejumlah pustaka Sunda kuno, *ratu* atau *prebu* merupakan pemakai kekuasaan (kerajaan); *rama* merupakan penjaga kekuasaan, sementara *resi* merupakan pemilik kekuasaan dan pembuat hukum, pemegang otoritas yang sesungguhnya.

Sebagai sebuah pola hubungan, Tritangtu bukan merupakan peleburan yang sintesis, melainkan membiarkan yang berbeda tetap berada dalam keberbedaannya masing-masing, hanya disatukan dalam sebuah sistem hubungan. Hal ini terlihat dari hak si pemilik dan pemakai kekuasaan, di mana resi, sebagai sang pemilik kekuasaan namun tak memakai kekuasaan; sebaliknya, kekuasaan dipakai oleh ratu yang justru tak memiliki kekuasaan. Sistem hubungan Tritangtu adalah dinamika nonlinear, di mana satu sama lain membentuk pengaturan diri dalam kesatuan. Senantiasa ada kaca-kaca atau batas yang merupakan pintu masuk sekaligus pintu keluar. Adanya “batas” itulah ciri Tritangtu (Sumardjo, 2011: 52).

Tidak seperti sistem *warna* (kasta) di Jawa dan Bali sezaman yang sangat menekankan derajat sosial sebuah kelompok terhadap kelompok lain, sistem Tritangtu justru *cenderung* egaliter. Namun, egaliter di sini tentu bukan searti dalam peradaban Barat. Di dalam masyarakat Sunda kuno, terutama setelah ada pengaruh sistem kerajaan ala India, tetap berlaku sistem feodalisme di mana kalangan elit, baik agamawan maupun bangsawan, memegang otoritas yang tak bisa diganggu gugat, yang kepadanya rakyat jelata dan hamba sahaya mempersembahkan loyalitas mereka. Struktur masyarakat feodalistik ini tergambar di dalam naskah *Sang Hyang Siksa Kandang Karesyan* (Nurwansah, 2013: 134) sebagai berikut:

Hulun bakti ka tohaan, ewe bakti di laki, anak bakti di bapa, sisya bakti di guru, mantri bakti di mangkubumi, mangkubumi bakti di ratu, ratu bakti di dewata. (Hamba berbakti kepada tuan, istri berbakti kepada suami, anak berbakti kepada bapak, siswa berbakti kepada guru, menteri berbakti kepada mangkubumi, mangkubumi berbakti kepada raja, raja berbakti kepada dewata).

Sistem Tritangtu, sebagai pedoman masyarakat Sunda primordial, tentu diterapkan pula dalam bidang administrasi negara. Di Kerajaan Galuh misalnya (kini termasuk wilayah Ciamis), menurut Sumardjo (2014: 68), terdapat tiga *kabuyutan* (tempat keramat) yang semuanya berada di aliran Sungai Cimuntur yang mengalir dari utara, dari Situ Panjalu, ke arah selatan, bertemu dengan Sungai Citanduy, langsung menuju Laut Selatan (Samudra Indonesia). Ketiga *kabuyutan* itu terdiri atas: Astana Gede Kawali di utara (di mana terdapat Prasasti Kawali) sebagai *kabuyutan resi*, Susuru di Desa Kertabumi di tengah sebagai *kabuyutan rama*; dan Karang Kamulyan di selatan sebagai *kabuyutan ratu (prebu)*. Dari ketiga *kabuyutan* tersebut, Astana Gede Kawali-lah yang paling dekat dengan Gunung Sawal, gunung yang dijadikan “kiblat” masyarakat setempat sezaman.

Tritangtu dalam Naskah-naskah Sunda Kuno

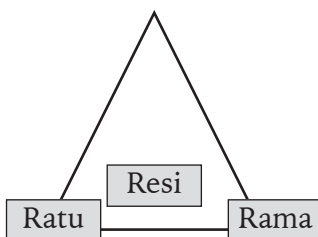
Sebagai pedoman dalam perikehidupan masyarakat Sunda di zamannya, konsep Tritangtu kerap ditulis oleh para pujangga Sunda kuno pada pustaka-pustaka sezaman. Naskah-naskah tersebut menyebutkan bahwa masing-masing kelompok sosial ini, baik resi (pemegang mandat yudikatif), ratu (pemegang mandat eksekutif), maupun rama (pemegang mandat legislatif), memiliki wilayah tugas yang berbeda. Sang resi hanya menetapkan dan menulis undang-undang (*siksa*; hukum), yang lalu disampaikan lisan kepada masyarakat oleh sang rama, dan dilaksanakan oleh sang prebu (pejabat pemerintahan, militer, beserta jajarannya).

Tugas ketiga golongan sosial ini disebutkan dalam naskah *Fragmen Carita Parahyangan* (Darsa, 2003: 187), berbunyi: “sang

resi ngagurat cai, sang rama ngagurat lemah, sang prebu ngagurat batu” (sang resi menggurat air, sang rama menggurat tanah, sang prebu menggurat batu). Masih di dalam *Fragmen Carita Parahyangan* (Darsa, 2003: 188), disebutkan Sang Maharaja Trarusbawa (Tarusbawa), raja pertama Kerajaan Sunda yang beribukota di Pakwan (Pakuan), memberikan pesan kepada masing-masing golongan, berbunyi:

Sang Resi enak sila seuweu matingtimkeun na bumibwana, andelan siya ma jagat kreta. Sang Rama miseuyeut sila seuweu matingtimkeun darماسasana, andelan siya ma jagat darana. Sang Prebu enak ambek peuyeut sila seuweu matingtimkeun rajasasana, andelan siya ma jagat palaka. (Sang Resi bersila menentramkan alam semesta, kediamanmu adalah jagat kesejahteraan. Sang Rama menentramkan ruang lingkup darma/hukum, kediamanmu adalah jagat masyarakat yang madani. Sang Prebu menentramkan pemerintahan, kediamanmu adalah jagat singgasana).

Dari perumpamaan tersebut jelas bahwa tugas sang resi adalah membuat hukum guna mengayomi masyarakat agar tentram, bagai air yang menyejukkan jiwa; tugas sang rama adalah menjaga hukum dan membimbing masyarakat, terutama *wong tani* (pehuma dan penyawah), agar tanahnya tergarap baik sehingga bisa memproduksi segala kebutuhan sandang-pangan-papan negeri, dengan begitu keadilan sosial masyarakat terjamin; sedangkan tugas sang prebu adalah menegakkan dan menjalankan hukum negara menuju masyarakat madani. Jika dikelaminkan, maka resi itu feminin, rama itu maskulin, dan ratu/prebu itu perkawinan antarkeduanya. Sumardjo (2011: 75) menggambarkan pola hubungan tersebut sebagai segitiga berikut ini:



Pada konteks Kerajaan Sunda dan Galuh, resi adalah semacam raja-pandita atau *bagawat* (begawan) yang kebanyakan sudah lanjut usia, banyak merenung dan menjalankan laku mistik, bertempat tinggal di kabuyutan yang paling dekat dengan gunung-kiblat dan jauh dari kota. Adapun ratu atau prebu berada di pusat negara, *dayeuh* (ibukota), menjalankan pemerintahan, namun tunduk pada sang resi (raja-pandita atau begawan). Sementara, rama adalah kepala-kepala kampung di seluruh negara yang tunduk pada perintah sang ratu dan wibawa sang resi. Ketiganya terpisah sekaligus merupakan kesatuan.

Sebagai pemimpin kaumnya, ketiga pemimpin ini memiliki genggamannya alias senjata, termasuk “dewa” sesembahan, masing-masing. *Sang Hyang Siksa Kandang Karesyan* (Nurwansah, 2013: 130 – 131) menerangkan:

Gagaman sang prabu: pedang, abet, pamuk, golok, peso teundeut, keris. Raksasa pinaka dewanya. Ja itu paranti maehan sagala. Gagaman wong tani ma: kujang, baliung, patik, kored, sadap. Detya pinaka dewanya. Ja itu paranti ngala kikicapeun iinumeun. Ganggaman sang pandita ma: kalakatri, peso raut, peso dongdang, pangot, pakisi. Danawa pinaka dewanya. Ja itu paranti kumeureut sagala. Nya mana tilu gagaman palainna, mana lain di sang prebu, di sang wong tani, di sang pandita. (Genggaman sang prabu itu: pedang, cemeti, pamuk, golok, belati. Raksasa

adalah dewanya. Yaitu perkakas untuk membunuh siapa saja. Genggaman kaum tani itu: kujang, kapak beliung, patik {kapak kecil yang matanya terbuat dari batu}, kored (semacam arit), pisau sadap. Detya adalah dewanya. Yaitu perkakas untuk memperoleh makanan-minuman. Genggaman sang pandita itu: kala katri, pisau raut, pisau *dongdang*, pisau *pangot*, pakisi. Denawa adalah dewanya. Yaitu perkakas untuk memotong apa pun. Itulah tiga genggaman yang berbeda, dari sang prabu, kaum tani, dan sang pandita).

Meski tertulis *wong tani* dan *sang pandita*, namun kedua istilah tersebut jelas mengacu kepada sang rama dan sang resi secara khusus. Ada pun *kala katri* adalah gunting pemotong daun nipah (gebang) sebelum digunakan sebagai media menulis pustaka. Sedangkan *peso dongdang* adalah pisau khusus untuk memotong batang padi. Sementara *pangot* adalah pisau untuk menorehkan aksara pada daun nipah (lontar), yang memang tugas para pandita.

Selain senjata, ketiganya memiliki masing-masing “dewa”: *raksasa*, *detya*, dan *danawa*. Di dalam mitologi Hindu dan Buddha, raksasa adalah makhluk buruk rupa, bertaring, berbadan besar, pemakan daging mentah, kanibal, dan digambarkan sebagai musuh para dewa (walau pun ada pula yang digambarkan berbudi luhur). Mereka tercipta dari nafasnya Dewa Brahma, yang kemudian hendak memakan Dewa Brahma sendiri namun segera dilawan oleh Dewa Wisnu yang datang menolong Dewa Brahma, lalu diusir turun ke bumi. Karena itu, *sang ratu*, yang merupakan manifestasi Dewa Wisnu, dalam Tritangtu disebutkan memiliki “pasangan antagonis” yakni raksasa.

Detya atau *daitya* adalah makhluk dari ras Asura, anak-anak dari pasangan Kashyapa dan Diti, yang pernah melawan para

dewa (salah satu *detya* dalam *Ramayana* adalah Kaikesi, ibunya Rahwana). Ras Asura sendiri digambarkan sebagai musuh para dewa. Diti sendiri adalah Dewi Bumi, anak dari Daksha; Daksha sendiri adalah putra Dewa Brahma. Hubungan *detya* dengan kaum tani, sebagai representasi sang rama, adalah bahwa ibu dari para *detya* adalah Diti, Sang Dewi Bumi (yang mendendam kepada Dewa Indra); juga bahwa mereka masih keturunan Dewa Brahma, dewata pujaan *sang rama*; sementara kaum tani atau *sang rama* sendiri identik dengan bumi atau tanah. Dengan begitu, *detya* dianggap “pasangan biner” dari kaum tani (*sang rama*).

Ada pun *danawa*, sama dari ras Asura juga, adalah anak-anak dari Danu, Dewi Air-Surgawi. Sama seperti Diti, ia pun istri dari Kashyapa dan putri dari Daksha. Kashyapa sendiri adalah satu dari tujuh resi (*Saptaresi*) dalam mitologi India. Sama dengan *detya*, *danawa* juga melawan para dewa untuk membalas dendam kematian saudara tiri mereka, Vritra, yang telah dihabisi Dewa Indra. Namun demikian, ada pula *danawa* yang digambarkan bertabiat baik. Hubungannya dengan kaum pandita (*sang resi*) dalam Tritangtu adalah bahwa ibu para *danawa* adalah Danu Dewi Air (bandingkan dengan kata *danau*), unsur semesta yang diidentikkan dengan resi, juga bahwa ayah dari *danawa* adalah Kashyapa, seorang resi, sehingga *danawa* dianggap “pasangan biner” para pandita (resi).

Naskah kuno lainnya, yang berbahasa Jawa campur Sunda beraksara huruf Buda (huruf Gunung) berjudul *Serat Buwana Pitu* (Kitab tentang Jagat yang Tujuh) pun memuat istilah *Tritangtu*. Pustaka yang ditulis pada daun nipah buah tangan Sang Bujangga Resi Laksha ini menerangkan bahwa konsep *Tritangtu* termasuk ke dalam himpunan *Tigarahasya* (Tiga Rahasya) yang wajib diketahui oleh *sang sewaka darma* (pengabdikan hukum) yang mempelajari *Sang Hyang Darma* (Kitab Petunjuk

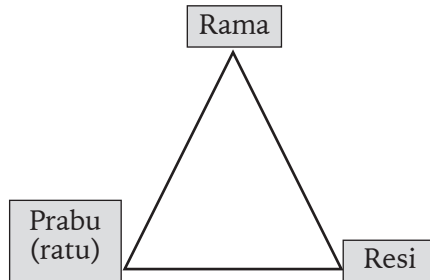
Keadilan) (Darsa & Edi S. Ekadjati, 2005: 5).

Selain *Tritangtu di Buana* yang terdiri atas *prabu – rama – resi*, bagian-bagian lain dari *Tigarahasya* adalah:

1. *Brahma – Wisnu – Iswara*;
2. *buddi – guna – pradana*. Baik *Brahma-Wisnu-Iswara* maupun *buddi-guna-pradana* dinamakan *Triyantahkarana* (Pancaindera Terdalam);
3. *darmakaya – darmadatu – darmatar*;
4. *kaya – wak – citta*;
5. *darma – buda – sangga*;
6. *pratiwi – akasa – antara*;
7. *mata – talinga – tutuk*;
8. *ulah – sabda – ambekrahayu*;
9. *Sunyataya Paramarta – Linglanghening – Nirawarana*;
10. *sekul – twak – iwak-iwak*.

Tigarahasya ini oleh penganut Siwa dinamakan *Trikaya Paramarta* (Tiga Kekuatan Tertinggi), sedangkan oleh penganut Buddha disebut *Trikaya Parisuda* (Tiga Kekuatan Suci).

Jika urutan *prabu – rama – resi* memang selaras dengan urutan *pratiwi – akasa – antara*, maka bisa disimpulkan bahwa *prabu* itu bagaikan *pratiwi* (bumi), *rama* itu bagaikan *akasa* (angkasa), dan *resi* itu bagaikan *antara*. Dan bila makna *antara* itu adalah “di tengah-tengah” antara *pratiwi* dan *akasa*, maka urutan yang seharusnya terjadi adalah *pratiwi – antara – akasa*, yang analog dengan *prabu – resi – rama*. Dengan begitu, pola hubungannya adalah:



Tritangtu di Bumi

Jika dikaitkan dengan konsep *Tigajnyana*, maka konsep Tritangtu menjadi lebih spesifik, disebut *Tri Tangtu di Bumi*, di mana *hedap* itu bagian sang resi, *sabda* itu bagian sang rama, dan *bayu* itu bagian sang prebu. Dalam *Sang Hyang Siksa Kandang Karesyan* (Nurwansah, 2013: 139) tertulis: “*Ini pratanda di bumi. Bayu kita pinahka prebu, sabda kita pinahka sang rama, hedap kita pinahka sang resi. Ya tritangtu di bumi, kangken paneguh ning bwana.*” (Inilah pertanda di bumi. Bayu itu bagaikan prebu, sabda itu bagaikan sang rama, hedap itu bagaikan sang resi. Iyalah Tritangtu di Bumi, disebut peneguhnya dunia).

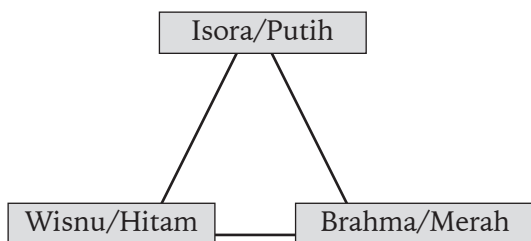
Triwarga di Lamba

Bila Tritangtu yang berhubungan dengan *Tigaajnyana* disebut *Tritangtu di Bumi*, maka Tritangtu yang berhubungan dengan *Tritunggal* (tiga dewa utama dalam agama Hindu: Wisnu, Brahma, Isora) disebut *Triwarga di Lamba*. Pustaka *Sang Hyang Siksa Kandang Karesyan* (Nurwansah, 2013: 139) menjelaskan:

Ini Triwarga di Lamba: Wisnu kangken prabu, Brahma kangken rama, Isora kangken resi. Nya mana tritangtu panangguh ning bwana, triwarga hurip ning jagat. Ya ta sinangguh tritangtu di

nu rea ngaranya. (Ini Triwarga di Lamba: Wisnu itu bagai prabu, Brahma itu bagai rama, Isora itu bagai resi. Ya itulah tritangtu peneguhnya dunia, triwarga yang hidup di jagat. Ya sungguh-sungguh tritangtu bagi semua orang namanya).

Dari kutipan naskah tersebut jelas, bahwa sang prebu itu bagaikan Dewa Wisnu, dewa pemelihara kehidupan sekaligus penegak keadilan; sang rama itu bagaikan Dewa Brahma, dewa pencipta kehidupan; sedangkan sang resi itu bagaikan Dewa Isora atau Iswara, dewa penghapus kezaliman. Dengan begitu, jika ketiga kaum tersebut bekerja sesuai dengan proporsi masing-masing; artinya sang prebu bertindak seperti Dewa Wisnu (simbol warnanya hitam), sang rama bertindak seperti Dewa Brahma (simbol warnanya merah), dan sang resi bertindak sebagai Dewa Isora (simbol warnanya putih); maka kehidupan di muka bumi akan seimbang di mana masyarakat yang mereka ayomi akan hidup tentram dan sejahtera. Pola hubungannya dapat digambarkan sebagai berikut:



Tritangtu dalam Tradisi Lisan Sunda

Agak berbeda dengan urutan Tritangtu dalam naskah-naskah Sunda kuno, urutan Tritangtu dalam tradisi lisan yang hingga kini masih beredar justru menempatkan *rama* di posisi paling dalam (paling atas), baru kemudian disusul oleh posisi *resi* kemudian *ratu*. Jika naskah-naskah Sunda merunutnya, dari

yang terluar hingga yang terdalam, sebagai *ratu – rama – resi*, maka tradisi lisan merunutnya *ratu – resi – rama*. Juga perbedaan mengenai warna simbol, di mana hitam menurut naskah-naskah kuno itu mengacu kepada *ratu*, sedangkan menurut tradisi lisan mengacu kepada *rama*; dan otomatis warna merah mengacu kepada *ratu*, bukan kepada *rama* (sementara warna putih tetap mengacu kepada *resi*).

Data mengenai urutan Tritangtu yang berbeda ini diperoleh dari penjelasan Kimung¹. Berdasarkan sejumlah wawancaranya dengan banyak narasumber sehubungan dengan risetnya mengenai *karinding*², Kimung mengemukakan bahwa konsep Tritangtu terdapat pula dalam waditra *karinding*, di mana waditra tersebut terbagi dalam tiga bagian yang masing-masing bagiannya merepresentasikan jenis-jenis hutan. Jika *karinding* (sebagai representasikan gunung) ditegakkan, yang mana ujung yang meruncing atau mengerucutnya berada di atas, maka diperoleh penjelasan yang menyangkut Tritangtu sebagai berikut:

1. Bagian bawah, bagian yang disintir (*ditabeuh*), representasi *leuweung baladahan* (hutan produksi), simbol *karatuan*. Ratu adalah yang melakukan laku (*kerja*), yang memproduksi barang. Simbolnya warna merah (*energi*). Usia seorang ratu adalah antara 20 - 40 tahun, usia

1. Seorang sejarawan muda yang telah melakukan penelitian terhadap *karinding* di Priangan sejak 2008 (resminya 2013) dan masih berlangsung hingga saat wawancara ini dilakukan, di mana bukunya tersebut, *Sejarah Karinding Priangan*, direncanakan terbit di pertengahan tahun 2019.

2. Di antara banyak narasumber yang diwawancara, ada beberapa yang menerangkan kaitan *karinding* dengan Tritangtu, yaitu Budi Dalton, Rahmat Leuweung dari komunitas Patanjala, Ki Sarban (ajudan Abah Ugi) di kampung adat Ciptagelar, dan ketiga *puun* di Baduy (Puun Cikeusik, Puun Cikertawarna, Puun Cibeo).

produktif.

2. Bagian tengah, paling pendek di antara bagian yang mengapitnya (antara ujung dengan pangkal), representasi *leuweung tutupan* (hutan tutupan), simbol *karesian*. Resi adalah yang memproduksi ilmu-pengetahuan. Simbolnya warna putih (air). Usia seorang resi antaranya 40 – 60 tahun, usia yang menginjak kedewasaan.
3. Bagian atas, yang meruncing atau mengerucut, representasi *leuweung larangan* (hutan larangan), simbol *karamaan*. Rama adalah yang dituakan, cakupannya spiritualitas dan sakralitas. Simbol warnanya hitam (tanah). Usianya dari 60 hingga seterusnya (tak dibatasi, hingga ajalnya). Hidupnya sudah “bersatu” dengan air dan tanah, kerap berpakaian hitam-hitam (*pangsi*).

Ketiga warna ini (merah, putih, hitam), tutur Kimung, terdapat pula pada ketiga sosok *punakawan*: Cepot alias Bagong (merah), Dawala alias Petruk (putih), dan Semar (hitam). Sebetulnya, masih ada satu warna lagi, yakni kuning. Warna ini simbol angin alias ketiadaan. Dalam *punakawan*, warna kuning ini diwakili oleh Nalagareng atau Gareng, yang kehadirannya, terutama dalam wayang golek, hanya sesekali. Walau sekilas saja, namun kehadiran Gareng kerap heboh dan ramai, bagai angin ribut yang tak lama kemudian senyap.

Menurut Kimung, di dalam masing-masing wilayah *karatuan* – *karesian* – *karamaan* pun masih terdapat Tritangtu yang lebih kecil. Dengan begitu, di sebuah *karatuan* terdapat konsep *karatuan* – *karesian* – *karamaan* yang lebih kecil; begitu juga di dalam *karesian* dan *karamaan*.

Berdasarkan risetnya terhadap para narasumber yang ditemuinya, Kimung menjelaskan bahwa ketiga kata tersebut memiliki suku kata pertama yang sama, yakni *ra*, yang artinya

matahari. Suku kata *ra* ini dapat ditemukan pula pada kata, misalnya, *rahiyang* (*rahyang*), *rakean* (*rakeyan* atau *rakryan*), *rahadyan* (*raden*), dan tokoh-tokoh historis zaman Majapahit seperti Ra Tanca dan Ra Kuti. Lebih jauh ia menerangkan bahwa simbol dari matahari ini terdapat pada unggas, yakni burung dan ayam (yang dalam mitologi-mitologi Nusantara, termasuk pantun Sunda, merupakan binatang langitan, hewan bertuah, jagoan sang tokoh protagonis). Malah terkadang, unggaslah yang mampu “mengalahkan” ambisi sang tokoh mitos. Dalam mitologi Sang Kuriang dan Bandung Bondowoso, Kimung mengambil contoh, kokokan ayamlah yang berhasil menggagalkan proyek bendungan Sang Kuriang dan proyek 1.000 candi Bandung Bondowoso.

Di masyarakat Kasepuhan Ciptagelar, yang tersebar di Sukabumi Selatan, Bogor Selatan, dan Banten Selatan, konsep Tritangtu terdapat dalam ungkapan tradisional mereka: *tilu sapamula*, *dua sakarupa*, *hiji eta-eta keneh* (tiga awalnya, dua samanya, satu ya itu-itu juga). Sumardjo (2006: 326) menjelaskan mengapa urutannya bukan *hiji*, baru *dua*, kemudian *tilu*? Menurutnya, *hiji-dua-tilu* merupakan hitungan maju, sedangkan urutan sebaliknya (*tilu-dua-hiji*) merupakan hitungan mundur. Hubungan maju berarti dimulainya sebab ke akibat, sedangkan hitungan mundur menjadi akibat menuju sebab. Dengan demikian, *tilu sapamula* adalah akibat yang disebabkan oleh *hiji eta-eta keneh*. Dengan kata lain dapat ditafsirkan bahwa *tilu sapamula* adalah eksistensi, *dua sakarupa* adalah substansi, dan *hiji eta-eta keneh* adalah esensi tunggal itu. Ketiganya merupakan kesatuan (Sumardjo, 2006: 327).

Ungkapan *tilu sapamula* dalam kehidupan sosial Ciptagelar terimplementasikan melalui tiga pembagian wilayah kekuasaan, yakni: *buhun* – *nagara* – *sarak*. *Buhun* adalah adat istiadat Sunda kuno, *nagara* adalah tata pemerintahan nasional negara Republik

Indonesia, sedangkan *sarak* adalah agama Islam dan lembaga-lembaga Islam (Sumardjo, 2006: 328).

Tangtu Telu: Tritangtu di Kanekes (Baduy)

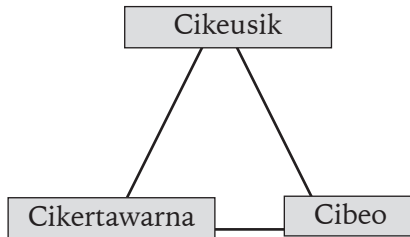
Sebagai kelompok masyarakat yang memisahkan diri dan dianggap oleh orang luar Baduy sebagai “keturunan orang Pajajaran”, masyarakat Desa Kanekes, Kecamatan Leuwidamar, Kabupaten Lebak, Banten, memang masih mempraktikkan sejumlah tradisi yang, jika kita membaca sejumlah naskah-naskah Sunda kuno, hampir mirip dengan tradisi masyarakat Sunda primordial tempo dulu. Selain mewarisi dialek serta kosakata Sunda yang egaliter, masyarakat Kanekes pun dengan agama *Sunda Wiwitan*-nya masih memegang konsep Tritangtu, yang mereka sebut *Tangtu Telu* atau *Telu Tangtu*.

Di Baduy Tangtu atau Baduy Jero (Baduy Dalam), yakni komunitas Baduy paling inti dari masyarakat Kanekes, konsep *Tangtu Telu* diterapkan oleh mereka pada hal pembagian wilayah desa, yakni: Cibeo, Cikertawarna, dan Cikeusik (Kurnia, 2010: 27). Mekanisme kepemimpinan ketiga kampung tersebut (Garna, 2015: 153) tercakup dalam sebuah ungkapan *kungkurungan Tangtu Telu Jaro Tujuh* (terlingkup oleh Tiga Tangtu dan Tujuh Jaro), yang daripadanya memancar *pikukuh* (aturan) sebagai kaidah *karuhun* (leluhur) yang harus dilaksanakan dari masa ke masa. Menurut Garna (2015: 153), *Kungkurungan Tangtu Telu Jaro Tujuh* ini berkaitan dengan kosmologi Baduy, yakni Tangtu Cikeusik atau Tangtu Padaageung, Tangtu Cibeo atau Tangtu Parahiang, dan Tangtu Cikertawarna atau Tangtu Kadukujang, yang menunjukkan posisi setiap tangtu terhadap *pikukuh*.

Cibeo, oleh Sumardjo (2011: 95), diposisikan sebagai *karamaan*, berada di paling depan, paling utara, paling luar (*beo* adalah bayan, burung yang pandai “bicara”; ini sesuai dengan

istilah *sabda* yang, dalam naskah-naskah Sunda kuno, merupakan hak dan kewajiban kaum *rama*). Cibeo adalah penjaga hukum dan pengguna dua kekuasaan (*karesian* dan *karatuan*). Cikertawarna, lanjut Sumardjo, merupakan *karatuan* atau *kaprabuan*, berada di tengah-tengah, antara Cibeo dengan Cikeusik, sang pelaksana hukum. Sementara itu, Cikeusik merupakan *karesian*, pemilik adat atau kekuasaan mandat dari “langit”, pembuat hukum sekaligus pemegang mandat kekuasaan yang sesungguhnya. Cikeusik terletak di paling selatan, dekat hulu sungai dan gunung yang dijadikan “kiblat”. Dilihat secara vertikal, Cikeusik adalah dunia atas (langit), Cikertawarna adalah dunia tengah (dunia manusia), dan Cibeo adalah dunia bawah (bumi dan bawah tanah).

Namun, jika mengacu kepada tuturan Kimung yang melakukan riset tentang karinding di pelbagai daerah di Priangan, termasuk di Baduy, maka seyogyanya urutan Tritangtu di masyarakat Baduy ini adalah: Cikeusik itu *karamaan*, Cikertawarna itu *karesian*, dan Cibeo itu *karatuan*. Berikut gambaran pola hubungan *Tangtu Telu* di Baduy:



Setiap kampung Tangtu (di mana setiap *puun* alias ketua kampungnya memiliki huma sendiri-sendiri) menurut kepercayaan mereka berasal dari Batara Patanjala, “putra kedua” dari Batara Tunggal. Batara Patanjala memiliki tujuh “putra”,

yang disebut Bagawan Sawidak Lima, yakni: Dalem Janggala, Dalem Lagondi, Dalem Putih Seda Hurip, Dalem Cinangka, Dalem Sorana, Nini Bujang Galuh, dan Batara Bungsu. Dari Dalem Janggala lahirlah kerabat Tangtu Cikeusik. Dari Dalem Lagondi lahirlah kerabat Tangtu Cikertawarna. Dari Dalem Putih Seda Hurip lahirlah kerabat Tangtu Cibeo. Ada pun Dalem Cinangka hingga Batara Bungsu menurunkan masyarakat-masyarakat di luar kawasan Tangtu. Disebutkan bahwa Dalem Cinangka merupakan leluhur Girang Seurat. Dalem Sorana merupakan leluhur Kokolot. Nini Bujang Galuh merupakan leluhur Jaro Dangka. Sementara Batara Bungsu menurunkan kerabat-kerabat lainnya di luar Baduy Tangtu (Garna, 2015: 155-156).

Dilihat sebagai wilayah yang lebih besar, masyarakat Kanekes pun dibagi menjadi tiga wilayah: Baduy Dalam, Baduy Luar, dan Baduy Dangka. Kurnia (2010: 17) menyebut Baduy Luar sebagai komunitas Baduy yang dipersiapkan sebagai penjaga, penyangga, penyaring, pelindung, dan sekaligus penyambung silaturahmi yang intensif dengan pihak luar sebagai bentuk penghargaan, kerja sama, dan partisipasi aktif dalam kegiatan kenegaraan.

Baduy Dalam atau Baduy Tangtu adalah kelompok yang paling ketat mengikuti adat. Mereka berpakaian putih alami dan biru tua serta memakai ikat kepala putih. Kelompok Baduy Luar atau Baduy Panamping mengenakan pakaian dan ikat kepala berwarna hitam. Sedangkan Baduy Dangka tinggal di wilayah paling luar dari Baduy. Jika tugas orang Baduy Luar atau Baduy Panamping menjaga dan membantu “tapa” orang Baduy Tangtu, maka orang Baduy Dangka bertugas menyangga pengaruh dari luar.

Garna (2015: 153) menyebutkan nama ketiga *kampung dangka* (Baduy Dangka) tersebut yang berkaitan dengan masing-masing

Baduy Tangtu di Kanekes. Cikeusik (Padaageung) berkaitan dengan Dangka Padawaras (Cibengkung), Dangka Garukgak (Kompol), dan Dangka Wrega (Sanghyang Panungkulan). Cibeo berkaitan dengan Dangka Sirah Dayeuh (Cihandam), Dangka Carungeun, dan Dangka Cipatik. Cikertawarna berkaitan dengan Dangka Sanghyang Asuh (Cilenggor), Dangka Sindang Nyair, dan Dangka Inggung (Panyaweuyan). Ia menekankan bahwa kini hanya dua *dangka* yang berada di luar Kanekes, yaitu Padawaras dan Sirah Dayeuh, sementara *dangka-dangka* lainnya karena terdesak oleh status kepemilikan tanah penduduk menurut desa, telah ditarik ke dalam Desa Kanekes.

Prinsip Tritangtu orang Baduy secara vertikal terdapat pula dalam kepercayaan kosmologis mereka:

1. *buana nyungcung* (dunia atas), dunia yang luas tak terbatas, kediaman roh leluhur dan dewa-dewi; di sini pula terdapat sosok gaib *ambu luhur* (ibunda dunia atas);
2. *buana tengah* atau *buana panca tengah* (dunia tengah), dunia tempat hidup manusia, satwa, dan tetumbuhan; di sini terdapat sosok *ambu tengah* (ibunda dunia tengah);
3. *buana handap* atau *buana rarang* (dunia bawah tanah), dunia bawah yang juga tak ada batasnya; di sini hidup sosok *ambu rarang* (ibunda dunia bawah).

Tritangtu pada Masyarakat Ciptagelar

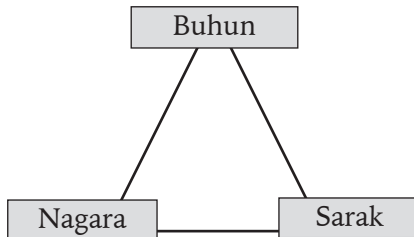
Telah disinggung sebelumnya bahwa konsep Tritangtu pun hidup di masyarakat Kasepuhan Ciptagelar yang tersebar di Sukabumi Selatan, Bogor Selatan, dan Banten Selatan, baik melalui ungkapan *tilu sapamula – dua sakarupa – hiji eta-eta keneh* walaupun dalam bentuk pembagian tiga wilayah *buhun – nagara – sarak*.

Sebagai masyarakat adat Sunda yang lebih muda ketimbang Kanekes, masyarakat Ciptagelar masih menerapkan pola tripartit ini. Di Ciptagelar terdapat tiga kampung:

1. Kampung Citorek, di barat Gunung Halimun, Banten Selatan, sebagai *buhun* (pemilik dan penjaga adat leluhur),
2. Kampung Ciptagelar, di selatan Gunung Halimun, Sukabumi Selatan, sebagai *nagara* (pemerintahan modern nasional),
3. Kampung Ciurug, di utara Gunung Halimun, Bogor Selatan, sebagai *sarak* (pengurus kepentingan Islam).

Sebagai catatan, Gunung Halimun yang dimaksud mengacu kepada semua gunung yang ada di sekitar kompleks Gunung Halimun. Gunung-gunung tersebut adalah: Cisarua, Bodas, Batu, Tulang, Pangkulahan, Kendeng, Kasur, Parang, Talapakan, Halimun sendiri, Sanggabuana, Ciawi Tali, Bengbren, Perbakti, dan Gunung Adam (Adimihardja, 1992: 5).

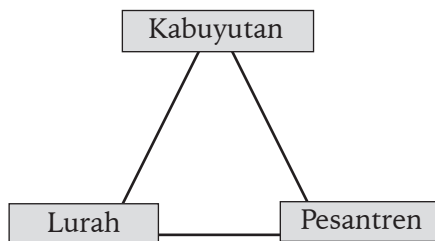
Di konteks Ciptagelar ini, menurut Sumardjo (2011: 143-44), adat (*buhun*) Sunda diletakkan sebagai pihak “dalam”, sedangkan Islam sebagai pihak “luar” yakni batas wilayah kampung, sementara pemerintahan nasional berada di tengah. Sumardjo menggambarkannya ke dalam pola hubungan sebagai berikut:



Tritangtu di Darmaraja (Sumedang) dan Kampung Pameuntasan (Bandung)

Sebagai pola landasan dalam berpikir dan bertindak, pola Tritangtu diterapkan pula dalam hal pembagian wilayah kampung. Di samping di masyarakat Kanekes (Baduy) dan Ciptagelar (Sukabumi), pola pembagian tiga wilayah masih diterapkan di Darmaraja (Sumedang) dan Kampung Pameuntasan di Bandung.

Masyarakat Darmaraja di Sumedang membagi wilayahnya menjadi tiga kampung: Cipaku (pengurus kabuyutan kampung / kabuyutan Raja Haji Putih), Paku Alam (pengurus pemerintahan nasional-modern / lurah), dan Karang Pakuan (kampung Islam di mana masjid dan pesantren berada, yang letaknya di dekat jalan raya Darmaraja). Sama halnya dengan di Ciptagelar, di Darmaraja ini posisi *buhun* atau kabuyutan masih diletakkan di dalam, sementara posisi Islam disimpan di batas, di luar.



Ada pun di Kampung Pameuntasan, Bandung, berdasarkan penelitian Robert Wessing (dalam Sumardjo, 2006: 314 – 315) pembagian tiga wilayah ini terwujud dalam: Kampung Gajah sebagai pemegang adat Sunda pra-Islam (di sini terdapat kuburan tua dan peninggalan-peninggalan kuno), Kampung Ciseah sebagai pemegang syariat Islam (*sarak*), dan Kampung

Pameuntasan sendiri sebagai pemegang kekuasaan modern (adanya lurah dan camat).

Berbalikan dengan yang berlaku di Darmaraja dan Ciptagelar di mana *kampung sarak* (Karang Pakuan dan Kampung Ciurug) berada paling depan (paling luar), di Pameuntasan justru kampung sarak (Ciseah) berada di tengah, antara Kampung Gajah dan Kampung Pameuntasan. Dalam hal masyarakat Pameuntasan ini, terjadi perubahan struktur atas pola Tritangtu, yang mana azas *karatuan* (Kampung Pameuntasan) menjadi berada paling luar, bertukar posisi dengan *karesian* (atau dengan *karamaan?*) yang dipegang oleh Kampung Ciseah sebagai pemegang *sarak* Islam, sesuai tuntutan zaman.

Tritangtu pada Tata Wilayah dan Ruang Bangunan

Dilihat dari konteks yang lebih luas, dibaca secara vertikal, pola Tritangtu ini mengatur pula tata wilayah tempat tinggal manusia Sunda, yakni: hulu – tengah – hilir. Hulu (artinya “kepala”) alias *udik* merupakan sumber air di mana gunung berada. Darinyalah sungai berasal dan mengalirkan airnya ke anak-anak sungai, hingga bermuara di laut atau muara sungai lain. Bagi masyarakat kuno, termasuk Sunda kuno, hulu bernilai sakral, bermakna “dalam” dan “tinggi”, karena juga “dekat” dengan langit yang menjulang. Ada pun tengah artinya dunia manusia, tempat peradaban lahir, medium antara hulu dengan hilir, sakral sekaligus profan. Sementara hilir bermakna “luar”, pesisir, tempat bermuaranya air dari berbagai sungai yang berasal dari hulu, batas dengan yang luar, dengan begitu bernilai profan. Arah hulu-hilir sungai inilah yang menentukan arah rumah, di mana garis atap rumah mengikuti arah hulu-hilirnya.

Dalam konteks yang lebih nyata, hulu itu tak lain adalah gunung (*pasir*) atau *leuweung larangan* (hutan tua yang tak boleh dihuni manusia), simbol *swargaloka* tempat bersemayam Sunan Ambu (ibunda Kahyangan dalam religi Sunda lama), Batara Guru, para *pohaci* (peri dalam religi Sunda lama), para batara-batari, dan roh-roh nenek moyang, alias simbol Dunia Atas yang transenden. Pada masyarakat Kanekes, Baduy, gunung ini adalah Gunung Kendeng, yang dijadikan “kiblat” masyarakat bersangkutan sehingga disakralkan. Sementara, tengah itu adalah kabuyutan, di mana terdapat situs-situs tua berupa batu-batu megalitik, atau lingga-yoni di zaman Hindu, atau “kuburan” seorang tokoh historis atau mitologis (biasanya raja terdahulu, pendiri kampung, atau tokoh penyebar Islam seperti Kean Santang). Inilah wilayah profan sekaligus sakral, batas, di mana kualitas Dunia Atas bertemu dengan kualitas Dunia Bawah. Di Baduy, kabuyutan ini berupa situs *Sasaka Domas* yang sangat dirahasiakan dari masyarakat luar Baduy. Ada pun hilir itu tak lain adalah kesatuan kampung-kampung atau ibukota negara, wilayah profan, tempat manusia hidup, yang juga terdiri atas tiga kesatuan Tritangtu dalam lingkup yang lebih kecil. Penghubung ketiga wilayah tersebut adalah sungai yang mengalir dari gunung ke hilir di mana kampung atau negara berada.

Selain terkandung pada tata wilayah, pola Tritangtu dapat dibaca pada arsitektur rumah Sunda, yang, sebagaimana rumah adat etnis lain, memiliki pengaturan yang baku, baik secara vertikal maupun horizontal.

Secara horizontal, rumah Sunda dibagi menjadi tiga wilayah: ruang depan, ruang tengah, ruang belakang. Ruang depan bersifat maskulin, lelaki, terang, kering, sekaligus batas dengan yang asing. Ruang tengah bersifat maskulin-feminim, terang sekaligus gelap, kering-basah, dalam-luar, ruang tempat

berkumpulnya anggota keluarga (saat kenduri atau selamatan, misalnya). Ruang belakang bersifat feminim, perempuan, gelap, basah, dalam. Di ruang belakanglah terdapat dapur dan *goah* (ruang penyimpanan padi) yang hanya boleh dimasuki nyonya rumah atau anak perempuan pribumi dan biasanya gelap.

Secara vertikal, rumah Sunda terbagi dalam tiga wilayah pula: atap, bangunan (ruang hunian), dan kolong rumah. Atap merupakan simbol dunia atas (ukurannya biasanya lebih besar dari ukuran bangunan rumah itu sendiri), bersifat basah, feminim, di mana di *para* atau di langit-langitnya disimpannya sesajen. Bangunan rumah merupakan ruang di mana si pribumi tinggal, baik orangtua maupun anak, bersifat atas-bawah, dunia tengah. Sedangkan, kolong rumah merupakan simbol dunia bawah, maskulin, kering, tempat menyimpan perkakas pertanian dari logam, juga hewan ternak.

Arah rumah selalu mengikuti arah hulu-hilir sungai. Bubungan atap rumahlah yang menjadi patokan arah tersebut. Jika depan rumah (ditandai dengan pintu masuk) di hadapan kita, maka bubungan yang mengarah hulu berarti samping kiri rumah, sedangkan yang mengarah hilir berarti samping kanan rumah. Jika depan rumah di samping kanan kita, maka bubungan yang mengarah hulu berarti belakang rumah, sedangkan yang mengarah hilir berarti depan rumah.

Di samping rumah, bangunan yang dibuat berdasarkan pola Tritangtu adalah *leuit* (lumbung padi), *saung lisung* (balai tempat lesung untuk menumbuk padi), dan *bale* (balai kampung). *Leuit* inilah bank kaum petani. Jika leuit kosong, tak terisi padi, kehidupan pun terganggu. Karena merupakan “nyawa kedua” kaum petani, *leuit* atau lumbung sangat sakral. *Leuit* digunakan untuk keperluan bersama bila sebuah keluarga kekurangan bahan makanan pokoknya, selain dipakai tempat penyimpanan benih padi di ladang.

Budaya menyimpan di Indonesia hanya dikenal pada masyarakat yang hidup dari pertanian, baik huma maupun sawah, di mana panen tak setiap waktu berhasil. Di zaman dulu (sebelum dikenal Revolusi Hijau), panen baik di ladang maupun sawah paling sedikit terjadi setengah tahun sekali, sehingga masyarakat memerlukan penyimpanan padi sebagai kebutuhan pokok hidup mereka. Dengan begitu, keberadaan *leuit*, sebagai bank penyimpanan padi, sangat vital.

Menurut Sumardjo (2011: 84), bentuk *leuit* adalah kategori “basah”, karena menyerupai alat kelamin perempuan. Ia berada di bagian hulu, berseberangan dengan *saung lisung*, sementara di tengah-tengah adalah balai kampung. Jika *leuit* bersifat feminim karena ruangnya tertutup, maka *saung lisung* bersifat maskulin karena ruangnya terbuka (beratap namun tak berinding) sehingga terang-benderang, berkategori “kering”. Sementara itu, balai kampung berkategori basah-kering, perempuan-laki, karena diapit oleh *leuit* dan *saung lisung*. Jika diibaratkan, lanjut Sumardjo, *leuit* itu *karesian*, balai kampung itu *karatuan*, *saung lisung* itu *karamaan*. Ketiga bangunan ini (*leuit*, *saung lisung*, balai kampung) berlokasi di ujung hunian kampung.

Tritangtu pada Pantun Sunda

Sebagai produk budaya Sunda, pantun Sunda pun mengandung konsep Tritangtu. Menilik kisah-kisah pantun, berarti memasuki dunia Sunda masa silam, yang kental filsafat-filsafat religi primordial Sunda yang bercampur dengan filsafat-filsafat Hindu-Buddha. Sumardjo (2003: 34) menyatakan bahwa pantun dapat diletakkan dalam kerangka kepercayaan Hindu-Buddha atau Siwa-Buddha di Sunda yang menganut aliran Tantrayana.

Pola Tritangtu terbaca pula diri Pangeran Pajajaran, Gelap Nyawang, dan Kidang Pananjung, sebagai tiga kesatuan. Gelap Nyawang, yang disebutkan sebagai jaksa, dan Kidang Pananjung, yang disebutkan sebagai *gegedug* (panglima), merupakan pengawal setia (*punakawan*) sang pangeran dalam pengembaran. Dalam beberapa pantun, seperti dalam pantun *Badak Pamalang*, kadang dihadirkan pula pengawal lainnya, yakni Purwa Kalih (kadang disebut Parawa Kalih), yang berperan sebagai patih kerajaan, dalam hal ini wakil sekaligus juru bicara Pangeran Pajajaran selama pengembaraan. Kehadiran Purwa Kalih bisa disebut sebagai “pengganti” tokoh sang pangeran walau pun sang pangeran tetap dalam rombongan. Jadi kesatuan Tritunggalnya bisa berupa: Pangeran Pajajaran – Gelap Nyawang – Kidang Pananjung, atau Purwa Kalih – Gelap Nyawang – Kidang Pananjung.

Kidang Pananjung dapat berarti “kijang perintis”, yakni yang selalu paling depan dan bertugas menghadang musuh untuk melindungi rombongan pangeran Pajajaran selama mengembara. Kata *kidang* sendiri bisa juga berarti rasi yang terdiri atas tiga buah bintang yang gemerlap (Orion), yang menandakan waktu dimulainya menebang hutan untuk dijadikan lahan pertanian (Rigg, 1862: 221). Kedua arti harfiah tersebut memiliki makna yang sejajar, yakni petunjuk jalan atau penunjuk dilakukannya suatu hal. Ada pun Gelap Nyawa dapat berarti “kilasan kilat”, yang terang benderang, seorang jaksa yang terang pikirannya dalam memutuskan sesuatu secara adil. Perannya adalah memutuskan dan memerintah. Sementara, Purwa Kalih bisa berarti “orang yang sudah tua (hidup lama)”, selaku wakil Pangeran Pajajaran, pemilik kekuasaan. Jika tokoh Purwa Kalih tak muncul, maka fungsi sebagai pemilik kekuasaan otomatis berada di tangan Pangeran Pajajaran sendiri. Sumardjo (2006: 207) menafsirkannya: Pangeran Pajajaran (atau Purwa

Kalih) sebagai pemilik mandat dari Kahiangang langsung (yang pasif, alias *resi*), Gelap Nyawang sebagai pelaksana mandat kekuasaan (yang aktif, alias *ratu*), dan Kidang Pananjung sebagai penjaga mandat kekuasaan (paling aktif, pang depan, alias *rama*). Ia menganalogikannya dengan tripartit Baduy: Pangeran Pajajaran (Purwa Kali) dengan Cikeusik, Gelap Nyawang dengan Cikertawarna), dan Kidang Pananjung dengan Cibeo.

Prinsip Tritangtu terlihat pula dalam alur pengembaraan sang tokoh utama pantun (biasanya putra mahkota atau Pangeran Pajajaran, yang kelak, setelah pulang dari pengembaraannya, menjadi raja pengganti ayahnya). Dalam pantun-pantun Sunda yang berpola tiga horizontal, pembentukan mandala-mandala kekuasaan baru oleh pangeran-pangeran Pakuan-Pajajaran mengikuti pola primordial ini. Sunda Dalamnya adalah Pakuan-Pajajarannya. Sunda Luarnya adalah negara (kampung) daerah pantai. Pangeran Pajajaran membentuk negara-tengah yang mengawinkan Pakuan-Pajajaran dengan kelompok negara-negara pantai. Dengan demikian (Sumardjo, 2006: 33), terbentuklah tripartitnya: Sunda-Pakuan-Pajajaran (dalam, asli, *rex otiosus*), negara bentukan Pangeran Pajajaran (tengah, raja, aktif), dan negara-negara pesisir (luar, tidak asli, *panglima*). Dengan kata lain, Pakuan-Pajajaran adalah *resi*; negara-negara taklukan sang pangeran, yang mana putri-putri kerajaan bersangkutan akhirnya menikah dengan Pangeran Pajajaran, adalah *ratu*; dan negara-negara pesisir, yang tadinya menyerang negara yang putrinya digandrungi raja-raja pesisir tersebut namun lantas ditaklukan Pangeran Pajajaran, adalah *rama*.

Simbol lain dari Tritangtu, yang kerap diselipkan dalam pantun adalah *triwarna* (putih, hitam, merah) sebagai simbol kosmik. Hal ini terlihat dalam pantun *Budak Manjor*, di mana Putri Agan Aci tidak mau makan dan tidak mau minum hingga jatuh sakit. Sang Putri hanya akan sembuh kalau menyantap

daging *lutung* (lambang hitam), monyet *surili* (lambang putih), dan *jaralang* alias bajing (lambang merah) yang masing-masing hewan tersebut hinggap di pohon *tangulun*, *bungbulang*, dan kiara. Masing-masing warna pohon tersebut oleh Sumardjo (2006: 97) ditafsirkan sebagai lambang hitam, putih, dan merah. Tiga-dunia dilambangkan dalam warna-warna buah, kembang pohon, bulu binatang. Inilah, lanjut Sumardjo, cara nenek moyang Sunda dahulu menyembunyikan lambang-lambang kosmik kepercayaannya.

Tritangu pada Mitologi Nyi Pohaci

Pola Tritangtu terdapat pula pada mitologi Sunda, yakni *Nyi Pohaci*, sang dewi padi. Dari tubuh Nyi Pohaci atau Pohaci Sanghyang Sri inilah (Sumardjo, 2011: 95) semua tumbuhan yang diperlukan orang Sunda zaman dulu berasal. Sementara, *layon* (jenazah) Nyi Pohaci sendiri (simbol dunia tengah) berasal dari salah satu butir telur, dan telur tersebut berasal dari satu dari tiga tetesan air mata Naga Anta penguasa tanah-bumi (simbol dunia bawah).

Dari ketiga telur hasil tiga tetesan air mata Naga Anta tersebut, hanya satu butir telurlah (yang kelak menjelma Nyi Pohaci) yang sampai di tangan Batara Guru (simbol dunia atas). Jika dua butir telur lainnya menjelma sebagai makhluk antagonis (Kalabuat dan Budug Basu) di bumi (dunia bawah), maka telur yang satu menjelma sebagai manusia (Nyi Pohaci) di kediaman Batara Guru (dunia atas). Nyi Pohaci, yang “lahir” dan tumbuh di dunia atas, meninggal di dunia atas pula. Kematianannya karena dicintai “pembesar” atau “penguasa” dunia atas, Dewa Guru, yang atas keinginan Dewa Guru mayatnya dikuburkan di dunia tengah, tempat manusia Sunda berada, dan menjelma segala

jenis makanan di dunia manusia tersebut. Dengan demikian, segala tanaman itu adalah wujud emanasi makhluk dunia atas, karenanya sakral. Juga bahwa Nyi Pohaci itu sakral karena ia ada bukan hasil dari proses seksual, melainkan dari proses aseksual (tetasan air mata Naga Anta), sehingga ia dianggap keramat.

Penjelmaan Nyi Pohaci, yakni padi dan segala jenis palawija, memiliki dua musuh, yakni Kalabuat dan Budug Basu, yang justru sama-sama berasal dari telur Naga Anta. Kalabuat dan Budug Basu adalah binatang dan hama perusak padi, ancaman laten bagi petani, yang selalu ada selama padi tumbuh. Inilah, yakni Nyi Pohaci versus Kalabuat dan Budug Basu, pasangan dualisme anatgonistik yang selalu bertentangan di dunia manusia namun harus diterima manusia sebagai keniscayaan takdir. Berkah dan malapetaka itu, termasuk pemecahannya, berasal dari sumber yang sama, yakni dunia atas (tiga telur yang dibawa ke angkasa oleh Naga Anta dan hendak diberikan kepada Dewa Guru). Karena segala sesuatu berasal dari langit, maka pemecahan atas masalah hama penyerang padi pun datang dari dunia atas, di mana Hyang Maha Wenang mengirimkan tiga makhluk pemusnah hama: Sulanjana (Jaka Sadana), Talimenar (Sri Sadana), dan Talimenir (Rambut Sadana). Setelah masuk pengaruh Islam, Kalabuat dan Budug Basu ini disebutkan sebagai anak buah Idajil (Sumardjo, 2011: 95-96).

Mitologi Nyi Pohaci mengajari manusia Sunda bahwa semua tanaman yang bermanfaat berasal dari dunia atas, sementara ancaman hama dan kerusakan itu berasal dari dunia tengah. Dunia tengah tempat manusia hidup ini tak sempurna, walau telah dihadirkan “yang sempurna” (Nyi Pohaci dan ketiga makhluk pembasmi hama padi) oleh dunia atas. Pola tiga atau Tritangtu ini distruktur dengan jalan harmonisasi dunia bawah dengan dunia atas dahulu. Nyi Pohaci berasal dari setetes air

mata Naga Anta yang bermakna rohani-adikodrati dunia bawah (bumi). Dari dunia bawah telur cikal bakal Nyi Pohaci dibawa ke dunia atas, baru diturunkan ke dunia tengah manusia.

Tritangu pada Angklung Buhun

Selain pada pembagian wilayah dan ruang hunian, konsep Tritangtu diterapkan pula pada alat musik seperti *angklung buhun* dan *karinding*.

Berdasarkan penelitian Hari Nugraha (dalam Sumardjo, 2011: 232), yang melakukan penelitian terhadap angklung buhun di Banten Kidul tahun 2005, *angklung buhun* (artinya “angklung kuno”) digunakan untuk upacara memilih benih padi, menanam benih di ladang, dan memanen hasil padi di ladang. Alat angklungnya terdiri dari tiga bumbung bambu, dari ukuran tinggi, sedang, dan pendek. Yang tinggi bersuara rendah, yang sedang bersuara menengah, dan yang pendek bersuara tinggi. Angklung yang tinggi disebut *indung* (ibu), yang sedang disebut *panengah*, dan yang kecil-pendek disebut *anak*. Di ketiga upacara tersebut, angklung dimainkan oleh enam lelaki separuh baya.

Bahan calon angklung sendiri adalah jenis bambu khusus yang sengaja ditanam di kemiringan tanah tertentu, di lahan teratas, yang idealnya diapit dua aliran sungai. Setelah pembacaan mantra atau jangjawokan, memohon izin kepada Nyi Pohaci (karena bambu pun merupakan “bagian” dari tubuh sang Nyai) oleh ketua adat atau ahli pembuat angklung, bambu ditebang pada ruas ketiga bambu yang muncul dari tanah. Usai dibersihkan, bambu dipotong menjadi tiga bagian: pangkal, tengah, ujung.



Angklung buhun saat diperagakan di sebuah acara di Banten.

Sumber foto: <https://semuatentangprovinsi.blogspot.com/2016/05/alat-musik-tradisional-provinsi-banten.html>

Diunduh: 4 Oktober 2018

Potongan-potongan bambu lalu direndam dalam air selama satu tahun agar diperoleh kaulitas calon angklung terbaik—kuat, utuh, tak mudah pecah atau retak. Lalu potongan-potongan tersebut dikeringkan selama satu tahun di atas abu bekas perapian masak. Potongan-potongan bambu, setelah dikeringkan, lalu dipotong kembali sesuai fungsinya. Ujung bambu dipakai untuk dasar landasan angklung yang Letaknya paling bawah. Bagian bambu tengah untuk bumbung angklung. Bagian pangkal bambu justru dipakai untuk menyatukan seluruh

konstruksi angklung, yang menonjol, membentuk bagian atas angklung. Inilah pola paradoks: yang atas untuk bawah, yang tengah tetap untuk yang tengah, yang bawah untuk atas (Sumardjo, 2011: 234).

Baik proses pemotongan bambu calon angklung, persiapan pembuatan, hingga struktur bentuk angklung sendiri selalalu berulang pada bilangan tiga. Ketiga ruas bambu, tiga tahun perendaman dan pengeringan (2 + 1 tahun), tiga organ pada badan angklung itu sendiri, juga tiga bumbung bambu yang menghasilkan tiga nada, menggambarkan pola tiga Tritangtu yang memang menyimpan nilai-nilai paradoks. Nilai paradoks ini juga terdapat pada ketiga proses pertanian yang diupacarakan, yakni memilih benih, menanam benih, dan memanen hasil. Penggunaan angklung di upacara di mana angklung sebagai penghasil bebunyian itu simbol feminim, yang dimainkan oleh 6 orang lelaki yang jelas simbol maskulin, pun merupakan peristiwa paradoks.

Tritangtu pada Karinding

Telah disinggung sebelumnya bahwa pola Tritangtu terdapat pula pada *karinding*. Menurut Kimung³, ketiga bagian pada *karinding* terdiri atas: ruas yang dipegang (di mana ujungnya meruncing atau mengerucut tumpul), ruas tengah yang menghasilkan bunyi, dan ruas yang disintir (*ditabeuh*) hingga menghasilkan getaran pada ruas tengah. Berikut penjelasan mengenai ketiga bagian tersebut, beserta simbol-simbol yang menyertainya:

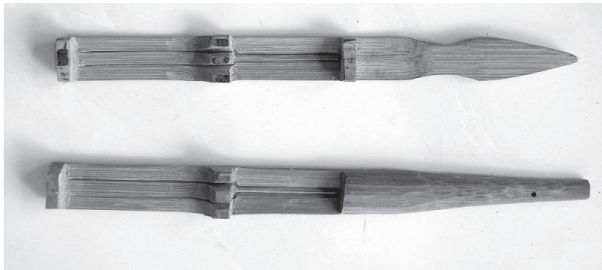
3. Wawancara dilakukan di Bandung Creative Hub, Lantai 3, Jl. Laswi No.7, Bandung, Kamis sore, 6 Desember 2018. Wawancara dilakukan dalam bahasa campuran Sunda-Indonesia.

1. Bagian yang meruncing atau mengerucut, bagian yang dipegang, disebut *cecet ucing*, merupakan simbol *gentong bumi*, yakni bagian hulu gunung di mana *leuweung larangan* (hutan sakral) berada. Di hutan larangan ini, manusia tak diizinkan masuk. Bagian ini merupakan simbol *karamaan*.
2. Bagian tengah, dari mana suara karinding berasal, merupakan simbol *leuweung tutupan* (hutan tutupan). Di hutan tutupan ini, manusia masuk untuk mempelajari tata kelola hutan dan gunung. Ukurannya paling pendek dibandingkan bagian ujung dan pangkal karinding. Bagian ini merupakan simbol *karesian*.
3. Bagian paling bawah, yang di ujungnya terdapat potongan ruas bambu untuk disintir (*ditabeuh*), merupakan simbol *leuweung baladahan* (hutan produksi). Ukurannya sama dengan bagian atas yang meruncing atau mengerucut. Bagian ini merupakan simbol *karatuan*.

Ada ungkapan yang khas saat karinding dimainkan, berbunyi: “*cepeng sing yakin, tabeuh sing sabar, mun geus kaluar sorana sing yakin eta lain sora urang*” (pegang penuh keyakinan, sintir penuh kesabaran, kalau sudah bersuara yakinlah bahwa suara itu bukan suara kita).

Penjelasan filosofis atas ungkapan khas tersebut adalah: saat dipegang (digenggam) si pengguna, bagian *cecet ucing* tersebut (simbol keyakinan atau agama) tak terlihat, tertutup oleh jemari. Di sini jemari pegangan justru mengarah kepada di pengguna *karinding*, yang mengacu kepada nilai intropeksi terhadap diri sendiri. Bila pegangan dilepaskan atau jemari dibuka, maka jatuhlah *karinding* tersebut. Dengan kata lain: jangan suka memperlihatkan keyakinannya. Sementara itu, filosofi yang terdapat pada bagian penghasil bunyi adalah bahwa bunyi itu tak lain merupakan sabda, ilmu, di mana si

pemakai harus *ngelmu* sebelum bisa memasuki dunia spiritual-kebijaksanaan. Sedangkan filosofi pada bagian yang disintir adalah bahwa sebelum mencapai ilmu si pengguna karinding harus menjalani laku terlebih dulu. Laku di sini adalah kerja nyata, produktif.



Karinding. Ruas kiri untuk disintir, ruas tengah penghasil suara, ruas kanan tempat pegangan.
Sumber foto: <http://ciamissuka-suka.blogspot.com/2015/09/karinding-instrument-music.html>
Diunduh: 15 Desember 2018)

Tritangtu pada Kujang

Pada kujang, pola Tritangtu pun terbaca. Jika kita pegang secara tegak, akan terlihat bagian-bagian kujang (tak disebutkan semua), yakni: *beuteung* atau perut kujang, *tadah* (bagian tajam, yang arah lengkungannya ke kanan, jika bilah kujang kita hadapkan ke arah kanan kita, yang putus di ujungnya), *waruga* atau badan kujang (bagian paling luas pada bilah kujang), dan *papatuk* atau *congo* (bagian paling atas dari bilah, yang runcing).

Pola Tritangtu dapat dilihat dari arah lengkungan keseluruhan

tubuh kujang. *Tadah*, yang arah lengkungannya mengarah kanan, berada di bagian bawah bilah kujang. Lalu *waruga*, yang mula-mula bergerak ke arah kiri lalu disusul ke arah kanan dengan lengkungan lengkap setengah lingkaran, yang berada di tengah dan memiliki dua arah (kanan-kiri). Sementara, *papatuk* (ujung kujang yang runcing) memiliki lengkungan tajam yang mengarah ke kiri kembali. Jika diperbandingkan, maka akan terbaca:

1. *tadah* (bawah, melengkung ke kanan) memiliki lengkungan tak penuh, hanya seperempat lingkaran.
2. *waruga* (tengah, melengkung ke kiri dan ke kanan sekaligus) memiliki lengkungan setengah lingkaran.
3. *papatuk* atau *congo* (atas, melengkung ke kiri) memiliki lengkungan tak penuh, hanya seperempat lingkaran.

Jelas, ketiga bagian pada bilah kujang memiliki bentuk dan proporsi sendiri. *Tadah* bisa disimbolkan sebagai dunia bawah. *Waruga* bisa disimbolkan sebagai dunia tengah. *Papatuk* bisa disimbolkan sebagai dunia atas. *Waruga*, sebagai simbol dunia manusia, paling memiliki banyak ornamen. Di bagian ini terdapat eluk atau siih, lobang-lobang (yang jumlahnya bervariasi), dan ada pamor. Itulah simbol-simbol dunia tengah, dunia manusia, yang paradoks, yang menyimpan sisi maskulin sekaligus sisi feminim (Sumardjo, 2011: 250).



Struktur kujang.
Sumber foto:
www.masrukhan.net
Diunduh: 4
Oktober 2018

Beuteung kujang, yang tajam, lebih tipis bidangnya ketimbang *tonggong* (punggung) kujang yang lebih tebal namun juga tajam. Dilihat dari bidangnya yang melebar, kujang memang lebih cocok untuk memangkas ketimbang menusuk (walau bisa saja *papatuk*-nya dipakai untuk menusuk atau mencungkil). Berbeda dengan keris yang berfungsi sebagai alat tusuk, dilihat dari *beuteung* dan struktur keseluruhannya yang lebar kujang jelas merupakan perkakas kaum tani, khususnya peladang, seperti yang diinformasikan naskah *Sang Hyang Siksa Kandang Karesian*.

Sementara itu, Suryadi (2008: 19) membagi struktur kujang dalam tiga bagian berdasarkan lekukannya:

1. lekukan I terbentuk dari paksi hingga tadah,
2. lekukan II terbentuk dari tadah hingga waruga bagian atas,
3. lekukan III terbentuk dari waruga bagian atas hingga ke ujung *siih*.

Lebih lanjut, Suryadi menjelaskan bahwa struktur ini menjadi pola bentuk kujang sekaligus membentuk makna di

balik bentuk kujang. Dalam hal ini, kujang merupakan senjata, pusaka, sekaligus representasi masyarakat peladang dengan struktur bentuk berpola tiga.

Diilhat dari fungsi estesisnya sebagai pusaka dalam ritual upacara, juga dari struktur badannya yang mengandung pola Tritangtu, kujang merupakan simbol medium transendensi daya-daya gaib yang diperlukan manusia, dalam hal ini kaum tani. Karena itu, dahulu pembuatannya pun dilakukan jauh dari keramaian, di mana sang empu kujang harus berpuasa di hari-hari tertentu dan berpantang mengonsumsi makanan tertentu, menunjukkan nilai kebertuahannya.

Tritangtu pada Lesung dan Boboko

Pola Tritangtu terdapat pula pada *lisung* atau lesung (tempat padi ditumbuk) dan *boboko* (wadah nasi dari anyaman bambu).

Saung lisung itu berkategori lelaki. Berbalikan dengan *saung lisung*, lisung sendiri berkategori perempuan. *Lisung*, terbuat dari kayu persegi panjang, memiliki dua lubang: lubang panjang untuk menumbuk padi, dan lubang bundar (kadang berjumlah dua, terletak di ujung dan di pangkal lisung) untuk menyimpan padi hasil tumbukan. Ada pun alat penumbuknya disebut *halu* (alu). Pemegang *halu* sendiri adalah wanita separuh baya yang sudah menopause.



Lisung

Sumber foto: <https://daerah.sindonews.com/read/1203339/21/tradisi-tumbuk-lesung-terancam-punah-1494209529>

Diunduh: 4 Oktober 2018

Lubang memanjang pada *lisung* bermakna lelaki, sedangkan lubang bundar di dekatnya bermakna feminim. Halu sendiri merupakan lambang maskulin. Setelah ditumbuk, beras dimasukkan ke dalam lubang bundar di samping lubang panjang. Lubang bundar itu berfungsi menyimpan dan menyimpan adalah kategori perempuan. Wanita tua penumbuk sendiri merupakan simbol yang paradoks: wanita yang bukan (atau tak lagi) “wanita” lagi karena sudah tak mengalami *haid*. Ialah medium antara yang maskulin dengan yang feminim. Dengan begitu, secara fungsi, *lisung* lebih bermakna perempuan, berbalikan dengan saung *lisung* yang bermakna lelaki. Di dalam *lisung*-lah proses penetrasi dan penyimpanan dilakukan, dengan begitu ia bersifat sakral pula.

Selain lisung, *boboko* pun menyimpan pola Tritangtu. Bagian atasnya berbentuk bundar, merupakan simbol perempuan. Bagian bawahnya, sebagai dudukan boboko, berbentuk segiempat, merupakan simbol lelaki. Sedangkan bagian tengahnya berbentuk campuran antara bundar dengan segiempat. Secara vertikal, bagian bundar berkategori wanita (langit), bagian tengah berkategori campuran wanita-lelaki (dunia manusia), bagian bawahnya berkategori lelaki (bumi).



Boboko
Sumber foto:
[https://
su.wikipedia.org/
wiki/Boboko](https://su.wikipedia.org/wiki/Boboko)
Diunduh: 4
Oktober 2018

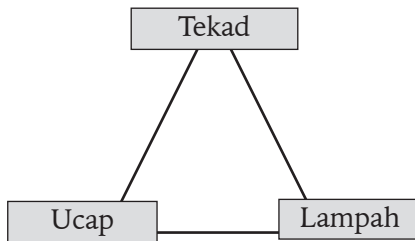
Silih Asih - Silih Asah - Silih Asuh (Tekad – Ucap – Lampah)

Semboyan *silih asih*, *silih asah*, *silih asuh* masih populer di kalangan orang Sunda-Priangan hingga kini. Namun rupanya, tak banyak yang menyadari bahwa semboyan ini pun sesungguhnya merupakan manifestasi dari pola Tritangtu.

Asih, *asah*, *asuh* (Sumardjo, 2011: 52) merupakan bentuk lain tekad (kehendak), ucap (pikiran), dan *lampah* (perbuatan) dalam diri manusia. Dalam budaya yang lebih makro, tekad atau keinginan itu adalah kesundaan itu sendiri, ucap adalah Sunda sebagai bagian nasionalitas Indonesia, sementara *lampah* adalah rakyat Sunda yang Islami. Atau sistem hubungannya bisa terbalik: lembaga tekad adalah Islam, lembaga ucap adalah

pemerintahan nasional, sementara lembaga *lampah* adalah rakyat Sunda itu sendiri. Dalam tingkat lembaga pemerintahan, pola Tritangtu ini bisa diterapkan pula, di mana DPRD sebagai lembaga tekad, gubernur adalah lembaga ucap (pelaksana mandat kehendak DPRD), dan panglima tentara sebagai lembaga kekuatan atau tenaga.

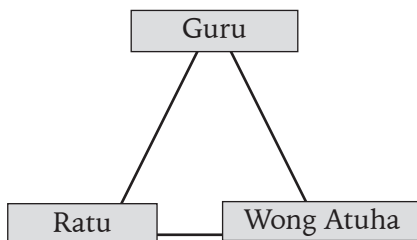
Di dalam semboyan ini, ada dua anasir yang berbeda secara diametral, dualistik, di mana untuk menyesuaikan keinginan atau kehendak (tekad) dengan perbuatan atau tindakan (*lampah*) itu diperlukan keputusan pemikiran (ucap). Dengan begitu, peran pemikiran atau ucap menjadi vital agar tekad atau keinginan itu menjadi tindakan atau *lampah*. Bila digambarkan, pola hubungan *tekad-ucap-lampah* adalah sebagai berikut:



Jika dibandingkan dengan istilah dalam naskah-naskah kuno (*bayu – sabda – hedap*), memang istilah *ucap* seharusnya sama dengan istilah *sabda* yang merupakan bagian sang *rama*. Sementara, Sumardjo (2011: 390) berteori bahwa *ucap* itu merupakan bagian sang pemakai kekuasaan (baca: *ratu*), bukan bagian sang penjaga kekuasaan (baca: *rama*). Jika tafsiran Sumardjo, didukung oleh kenyataan bahwa istilah *bayu – sabda – hedap* sudah jarang dikenali oleh masyarakat Sunda yang menciptakan istilah yang lebih baru (*tekad – ucap – lampah*), maka yang tertukar hanya posisi *ratu* (pemakai kekuasaan)

dengan *rama* (penjaga kekuasaan). Atau memang seyogyanya makna *ucap* ini harus disimpan di bagian *rama*, dan *lampah* itu di bagian *ratu*? Atau bisa jadi pula bahwa ada dua pola Tritangtu, yaitu: *resi – ratu – rama* dan *resi – rama – ratu*, seperti tafsiran Sumardjo sendiri.

Selain ungkapan *tekad – ucap – lampah* serta *silih asih – silih asah – silih asuh*, dikenal pula ungkapan Tritangtu lainnya, yakni: *guru – ratu – wong atuha* (*wong atuwa*), yang setara dengan pola hubungan *resi – ratu – rama*. Jika digambarkan secara segitiga, pola hubungannya adalah:

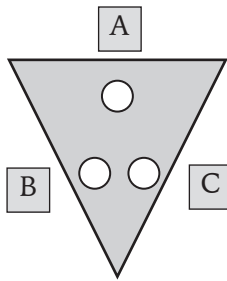


Tritangtu pada Batu Panyandaan

Banyak artefak “megalitik” ditemukan di situs-situs kabuyutan di Sunda. Situs Gunung Padang, Cianjur, misalnya, merupakan situs akbar berupa kompleks punden berundak-undak di mana banyak bebatuan yang disusun dengan pelbagai posisi. Di situs lain, seperti Astana Gede Kawali dan Karang Kamulyan (keduanya di Ciamis), juga terdapat sejumlah bebatuan dalam berbagai posisi: batu tegak (*batu nunggal* atau *batu nangtung*), batu rebah, batu-batu melingkar, dan bebatuan dalam posisi, bentuk, dan ukuran lainnya.

Di situs Karang Kamulyan, ada batu yang disebut Batu Panyandaan. Batu ini berbentuk segitiga sama kaki di mana

terdapat tiga lubang kecil, yang jika dihubungkan dengan garis di antara lubang-lubang itu akan membentuk segitiga sama kaki yang posisi terbalik dengan segitiga batu itu. Batu Panyandaan (*panyandaan* berarti “tempat bersandar”) ini dalam posisi rebah, di dekat sebuah batu menhir yang berdiri. Jika digambarkan terbalik sebagai diagram, Batu Panyandaan ini, berikut ketiga lubang terbaliknya, akan berbentuk (Sumardjo, 2011: 386:



Menurut warga setempat, lubang-lubang pada batu ini selalu berair. Menurut Sumardjo (2011: 385), batu menhir dan Batu Panyandaan ini merupakan pasangan kosmik, di mana menhir simbol lelaki, batu segitiga samakaki ini simbol perempuan.

Yang menarik pada batu ini adalah posisi ketiga lubang yang berbalikan dengan posisi segitiga batunya. Juga bahwa jarak antara lubang A dengan lubang B dan C sangat jauh ketimbang jarak antara lubang B ke lubang C. Hal ini ditafsirkan bahwa lubang A merupakan simbol langit, yang sangat berjarak dengan lubang B dan C, sementara lubang B dan C sebagai simbol manusi dan bumi digambarkan begitu dekat. Juga bahwa lubang A sebagai simbol langit disimpan di dekat garis yang menghubungkan kedua kaki segitiga, sebagai simbol bahwa langit atau dunia rohani itu luas tak terbatas. Ia berbalikan dengan lubang B dan C sebagai simbol manusia dan bumi

yang posisinya sangat berdekatan dan berada di sudut sempit permulaan garis kedua kaki segitiga (pucuk segitiga terbalik), yang tak lain simbol bahwa dunia manusia dan bumi, dunia jasmani, itu terbatas. Dengan kata lain, lubang A, yang terpengcil namun luas secara rohani itu merupakan karesian, sementara lubang B dan C itu *karatuan* dan *karamaan* (atau bisa juga *karamaan* dan *karatuan*).

Inilah yang di Jawa disebut *jagat walikan* atau *waringin sungsang*. Inilah dunia paradoks religius Sunda lama, di mana hukum rohani itu berbalikan hukum fisika (hukum manusia). Kalau manusia suka makan, maka perintah rohani harus puasa. Kalau manusia lebih suka mengumbar nafsu, maka perintah rohani itu menahan nafsu. Manusia suka tidur, rohani justru memerintahkan untuk mengurangi tidur. Hukum dunia rohani dan dunia manusia-bumi selalu berlawanan, persis seperti segitiga sama kaki di situs Karang Kamulyan ini (Sumardjo, 2011: 389).

Yang Tetap dan yang Berubah

Yang menjadi pertanyaan: apakah pola pembagian wilayah tripartit ini sudah dikenal masyarakat Sunda sebelum konsep agama Hindu-Buddha diperkenalkan?

Bila melihat kenyataan mengenai pembagian wilayah di kampung-kampung adat Sunda yang masih lestari hingga kini, juga mengenai kesamaan konsep Batara Tunggal orang Kanekes (Baduy, Banten) dengan konsep Hyang Jati Nistemen atau Si Ijunajati Nistemen (serta sebutan-sebutan lainnya) dalam naskah Sunda Kuno berjudul *Jatiraga*, ditenggarai bahwa pola tripartit ini sudah diterapkan etnis Sunda sebelum mengenal ajaran Hindu-Buddha. Sebagai gambaran konsep Jati Nistemen

tersebut, naskah *Jatiraga* (Darsa, 2006: 137 dan 156) menyebutnya:

Inya sida Jatinistemen (itulah kesempurnaan Jati Nistemen)
Ya sida tan hana paran (sempurna tanpa tujuan)
Sida mwaksah tan hana tuduhan (sempurna moksa tanpa perintah)
Sira ta manggih tan parupa (yang menjumpai tanpa wujud)
Tan pareka tan pakahanan (tanpa bayangan tanpa kediaman)
Sang hyang tan abayu (Yang Agung tanpa perlu tenaga)
Tan asabda tan ahdap (tanpa perlu ucapan tanpa perlu itikad)
Tan atutur tan aswarga (tanpa perlu cerita, tanpa perlu surga)
Tan amwaksah tan alepas (tanpa perlu pembebasan tanpa perlu lepas)
Tan hyang tan dewata (tanpa perlu hyang tanpa perlu dewata)
Tan warna tan darma (tanpa perlu macam jenis tanpa perlu aturan)

Kearkaikan Tritangtu ini terbaca pula pada istilah *Tangtu Telu* (dan bukan istilah *Tritangtu*) di masyarakat Baduy. Jika kata “tri” memang merupakan serapan bahasa Sansekerta sedangkan istilah “telu” atau “tilu” asli bahasa Sunda, maka kemungkinan konsep tripartit ini sudah dianut masyarakat Sunda lama sebelum filsafat-agama Hindu diterima (walau pun, ini memang kontradiktif, dalam kosmologi Baduy unsur Hindu tercium juga, seperti penyebutan Batara Patanjala, Batara Wiswara, Batara Brahma, Batara Wisnu, Batara Hyang Niskala, Batara Mahadewa). Selain istilah tersebut, khazanah budaya Sunda yang memperlihatkan bahwa konsep Tritangtu itu sangat kuno adalah, salah satunya, *karinding*. Tak boleh dilupakan pula ungkapan khas warga Ciptagelar: *tilu sapamula, dua sakarupa, hiji eta-eta keneh*, yang memperkuat dugaan bahwa pola Tritangtu sudah dikenal masyarakat Sunda sejak zaman primitifnya, yang juga analog dengan ungkapan dalam naskah *Jatiraga* yang

berbunyi *aing inya eta inya aing, inya aing inya eta* (aku itu adalah dia sebagai aku, aku sendiri adalah dia) (Darsa, 2006: 135 dan 154).

Bila azas Tritangtu memang lahir dari rahim masyarakat Sunda sendiri, maka timbul pertanyaan fundamental: latar belakang apa yang menyebabkan azas Tritangtu muncul?

Sumardjo (2006: 30) berpendapat, azas Tritangtu sebagai fenomena lahir dari dua keberadaan (dualisme) di dunia yang saling kontradiktif, alias oposisi biner, yang oleh masyarakat Ciptagelar disebut *dua sakarupa*. Ungkapan *dua sakarupa* ini menyatakan bahwa fenomena itu plural (jamak), dan yang plural itu substansinya hanya dua. Dan yang dua itu merupakan pasangan kembar yang substansinya saling berlawanan. Manusia itu substansinya hanya dua, lelaki dan perempuan. Fenomena waktu pun terdiri atas dua substansi: siang dan malam. Ruang pun terdiri dari dua substansi: langit di atas dan bumi di bawah. Dari pasangan lelaki-perempuan lahir substansi lain, yakni manusia keturunannya (*tilu sapamula*); dan ketiganya merupakan eksistensi. Dari mana pasangan tersebut berasal? Dari Yang Tunggal sebagai esensi (*hiji, eta-eta keneh*). Dengan begitu, eksistensi yang plural itu bermula dari Yang Tunggal, Yang Esa. Karena yang plural ini terbelah menjadi pasangan-pasangan kembar yang saling berlawanan, maka Yang Tunggal itu tentunya peleburan dari segala yang plural.

Saat pengaruh Hindu-Buddha merembes, dari pusat istana ke dusun-dusun pedalaman, pola Tritangtu menyesuaikan dengan pengetahuan baru dari agama tersebut. Konsep pembagian wilayah negara pun mencontoh pembagian wilayah kampung-kampung yang sudah ada sebelumnya. Rupanya, di zaman inilah, setidaknya abad ke-7 di mana Kerajaan Sunda dan Galuh mulai berdiri (jika Kerajaan Tarumahagara yang telah ada pada abad ke-5 di Jawa Barat dikesampingkan), muncul istilah

Tritangtu dalam ungkapan *ratu - rama - resi*, yang dibakukan dalam pustaka-pustaka Sunda kuno.

Mengenai perbedaan urutan Tritangtu antara tradisi tulis dengan tradisi lisan di dalam masyarakat Sunda seperti yang dikemukakan sebelumnya, belum bisa dipastikan penyebabnya. Yang unik adalah bahwa masing-masing tradisi cukup baku mengenai urutan Tritangtu tersebut: *prabu (ratu) – rama – resi* dalam versi naskah, *ratu – resi – rama* dalam versi lisan. Kimung mengutarakan dugaannya: perbedaan urutan Tritangtu tersebut tampaknya disengaja secara politis akibat perebutan hak kekuasaan antara kaum *rama* versus kaum *ratu* (atau *rama* versus *resi*?) di dalam sejarah Sunda-Priangan. Perebutan hak politik tersebut, lanjut Kimung, perlu ditelusuri dalam pengalaman historis Kerajaan Galuh dan Sunda dulu, mengingat perubahan urutan tersebut menyangkut tatanan geopolitik di masanya.

Dugaan yang lain adalah mungkin saja perombakan urutan tersebut terjadi saat dimulainya sistem kerajaan bercorak Hindu mulai diterapkan di tanah Sunda-Parahyangan. Jika keberadaan Kerajaan Tarumahagara dikesampingkan, dan kita menganggap pengaruh Hindu (terutama aliran Siwa) mulai efektif merembes ke wilayah pedalaman di tatar Sunda dengan ditandai kemunculan Kerajaan Sunda (pusatnya di Bogor sekarang) dan Galuh (di Ciamis sekarang) pada abad ke-7, maka kemungkinan di abad ke-7-lah perombakan urutan Tritangtu terjadi. Indikasinya, walau masih sebatas hipotesis, adalah perpindahan posisi *karamaan* menjadi di tengah, yang sebelumnya berada di posisi paling dalam menurut tradisi lisan; digantikan oleh posisi *karesian* yang sebelumnya berada di tengah menurut tradisi naskah. Sosok *rama* yang tadinya “dituakan” (dalam sistem keluarga, *rama* berarti ayah) dan karenanya berada di paling dalam lalu dijadikan sosok yang “lebih muda” yang ditaruh di tengah. Dalam agama Hindu, posisi *resi* memang begitu

terhormat, sebagai pelantik penobatan seorang raja. Atau, bisa pula perombakan struktur Tritangtu tersebut akibat pengaruh budaya Jawa yang Hindu-Buddha atas budaya kesusastraan Sunda di zamannya, di sebuah masa antara abad ke-7 hingga ke-15, bukan pengaruh langsung dari India—hal ini bisa dlacak misalnya pada penyebutan *Tritangtu* sebagai salah satu unsur dalam *Tigarahasya* seperti yang disebutkan *Serat Buwana Pitu* yang didominasi ajaran Hindu-Buddha serta sangat kental bahasa Jawanya.

Indikasi lain yang menyiratkan terjadinya “perubahan urutan dalam Tritangtu secara implisit dikisahkan dalam pantun-pantun Sunda. Seperti telah dijelaskan bahwa pantun-pantun Sunda merupakan sastra lisan yang lahir di zaman Kerajaan Sunda dan Galuh atau “zaman Pajajaran”, yang jelas dipengaruhi filsafatnya Hindu dan Buddha. Dalam pantun kerap dikisahkan para pengawal pribadi (*punakawan*) sang tokoh protagonis (biasanya putra mahkota Pajajaran). Para ajudan atau abdi sang pangeran tersebut kadang dua, kadang tiga orang. Yang paling populer adalah Gelap Nyawang dan Kidang Pananjung, kadang hadir pula Purwa Kalih. Selalu diuraikan oleh juru pantun bahwa kedua atau ketiga punakawan tersebut selalu dipanggil “uwak” oleh sang pangeran. Mereka tak cuma menyertai pengembaraan sang Pangeran Pajajaran, namun juga menemani ayah dan kakek sang pangeran di era-era sebelumnya saat sang tokoh bersangkutan, yang saat itu masih sama-sama pemuda dan berstatus putra mahkota, mengembara dalam menghimpun mandala kekuasaannya.

Sumardjo (2006: 320 – 321) menafsiran bahwa Purwa Kalih sebagai patih bisa dikategorikan pemilik mandat kekuasaan, wakil Pangeran Pajajaran; Gelap Nyawang yang berstatus jaksa sebagai pelaksana kekuasaan (eksekutif); dan Kidang Pananjung sebagai *gegedug* (panglima perang) Pajajaran sebagai pelindung

sang pangeran. Jelas, ketiga punawakan yang sudah tua ini merupakan kesatuan Tritangtu pula. Malah dalam kisah *Cariosan Prabu Siliwangi* (yang kemungkinan bersumber dari kisah pantun *Silihwangi*) dikisahkan nama *wulucumbu* (punakawan) lain, yakni Lampung Jambul alias Nulawas. Sumardjo (2006: 324) menyamakan tokoh Nulawas ini dengan Purwa Kalih. Dilihat dari maknanya, Nulawas berarti “yang lawas”, “yang sangat tua”, senada dengan makna Purwa Kalih yang berarti “orang (lain) yang sudah hidup lama” (*purwa* berarti mula, tua; *kalih* berarti orang lain). Melihat sifat ketuaan para *punakawan* ini, terutama Purwa Kalih (Nulawas), serta kedudukan mereka sebagai pelindung Pangeran Pajajaran dalam dan dengan begitu (oleh Jakob Sumardjo misalnya) dikategorikan sebagai “rama”, maka bisa jadi bahwa kedudukan *rama* di zaman pantun, yang sarat dengan filsafat Hindu-Buddha, telah berada di posisi paling luar, jika mengikuti tafsiran Sumardjo, sebagai penjaga keamanan putra mahkota (Pajajaran).

Jika tafsir tersebut tak keliru, maka kedudukan *rama* yang di zaman pra-Hindu-Buddha berada di posisi paling dalam (sebagaimana terdapat dalam filosofi *karinding*) memang sengaja dialihkan ke posisi paling luar, sesuai dengan kebutuhan di zaman bersangkutan di mana kaum *resi* sebagai pemimpin umat Hindu harus ditempatkan di posisi paling dalam. Sumardjo sendiri, yang menafsirkan struktur Tritangtu berdasarkan atas pantun dan artefak-artefak budaya Sunda lainnya, merunut struktur azas Tritangtu dari yang terluar hingga yang terdalam sebagai *rama – ratu – resi*, walau ia pun menduga ada struktur pola lain, yakni *ratu – rama – resi*, yang diterapkan oleh masyarakat Sunda di tempat dan kurun waktu tertentu. Akan tetapi, jika membaca naskah *Serat Buwana Pitu* yang mengabarkan salah satu azas *Tigarahasya* yang disebut *pratiwi – akasa – antara* lalu urutannya diubah menjadi *pratiwi – antara – akasa* berdasarkan logika bahwa

posisi *antara* “harus” berada di tengah, maka analognya dengan posisi Tritangtu akan menjadi *ratu – resi– rama*, urutan yang termyata sesuai dengan urutan Tritangtu pada tradisi lisan.

Struktur Tritangtu cenderung belum berubah saat pengaruh Islam secara tradisional di masa-masa awal masuk ke wilayah-wilayah pedalaman. Hal ini terbukti pada kasus di masyarakat Ciptagelar dan Darmaraja di mana pemegang adat Sunda (*buhun*) masih berada di belakang alias paling dalam seperti yang dimodelkan oleh Kampung Citorek dan Kampung Cipaku; sedangkan pemegang *sarak* alias syariat Islam ditaruh di depan alias paling luar seperti yang ada di Kampung Ciurug dan Kampung Karang Pakuan; sementara pemegang mandat negara atau pemerintahan tradisional dipegang oleh Kampung Ciptagelar dan Kampung Paku Alam.

Baru kemudian di saat pengaruh Islam makin membesar, strukturnya berubah, yang mana pemegang syariat Islam (di mana pesantren berada) dimasukkan ke dalam kategori dalam (*resi*), dan sebaliknya masyarakat pedesaan Sunda disimpan sebagai kategori luar (*rama*); sementara pemegang pemerintahan (*ratu*), dalam hal ini *menak* atau bangsawan Sunda-Priangan zaman kolonial, berada di tengah sebagai penjemabatan antarkedua pihak. Di masa ini terjadi konversi yang luar biasa dalam sejarah budaya Sunda, di mana Islam menjadi kategori “dalam”, yang tak lain identitas Sunda yang baru, sementara adat Sunda (*buhun*) dijadikan kategori oposisinya. Keduanya disatukan oleh kaum *menak*. Rupanya, slogan “Islam itu Sunda” diciptakan di masa-masa bersangkutan—mungkin pada abad ke-19.

Perubahan struktur Tritangtu terjadi pula di Kampung Pameuntasan, Bandung. Hanya saja, pemegang otoritas adat *buhun* masih disimpan sebagai kategori “dalam”, sedangkan otoritas *sarak* disimpan di tengah, sementara pemegang

pemerintahan modern berada paling luar. Di sini, setidaknya posisi pemegang *sarak* tak lagi berada di bagian terluar.

Harus diakui, paparan-paparan di atas baru merupakan hipotesis. Masih diperlukan kajian historis-antropologis yang lebih mendalam untuk menjawab lebih tegas mengenai pertanyaan-pertanyaan tersebut. Tetapi, di luar perbedaan dan tafsir tersebut, yang jelas dan tetap adalah bahwa Tritangtu merupakan pola tripartit masyarakat Sunda lama yang telah teruji berabad-abad lamanya dan hingga kini, disadari atau tidak, masih tetap dipertahankan.

Tritangtu Kini

Lalu, bagaimana konsep Tritangtu ini dipahami orang Sunda masa kini? Apakah prinsip Tritangtu masih lestari di tengah budaya masyarakat Sunda modern sekarang? Kimung memaparkan bahwa konsep Tritangtu kini dipahami hanya sebatas oleh pemimpin-pemimpin kampung adat (seperti *puun-puun* di Baduy dan Ki Sarban di Ciptagelar) serta sejumlah tokoh Sunda yang intens menggali nilai-nilai Kasundaan (seperti Rahmat Leuweung dan Budi Dalton). Sementara masyarakat Sunda mayoritas tak tahu menahu konsep Tritangtu ini. Mereka sebetulnya tak asing dengan “pola tiga” ini namun tak menyadarinya saja. Mereka tahu ungkapan *silih asah-asih-asuh* dan *tekad-ucap-lampah* namun tak menyadari bahwa ungkapan-ungkapan tersebut merupakan perwujudan lain dari Tritangtu.

Pada lingkup yang lebih luas, yang nasional, “Trias Politika Sunda” ini masih terlihat dalam pembagian mandat kekuasaan di negara Republik Indonesia: legislatif – eksekutif – yudikatif. Konsep Trias Politica dari filsafat Barat ini membatasi wewenang dan hak masing-masing lembaga: MPR, Presiden

dan para menteri, serta lembaga hukum dan tentara. MPR, jika memakai analog pantun Sunda, adalah pemilik kekuasaan namun tak menjalankan kekuasaan, seperti Pajajaran. Presiden beserta kabinetnya adalah pelaksana kekuasaan, seperti raja-raja kecil yang kemudian menjadi raja satelit Pajajaran. Ada pun aparat penegak hukum dan TNI adalah penjaga kekuasaan, seperti Kidang Pananjung dan raja-raja kecil yang sebelumnya memusuhi pangeran Pajajaran namun kemudian takluk dan mengabdikan kepada sang pangeran sebagai ponggawa-ponggawa Pajajaran yang melindungi pusat (Pajajaran) dari musuh-musuhnya. Dalam sejarah pendidikan di Indonesia, Ki Hadjar Dewantara memperkenalkan konsep pendidikan yang ideal bagi pribumi: *ing ngarso sang tulodo, ing madya mbangun karso, tut wuri handayani* (di depan memberi teladan, di tengah membangun tindakan, di belakang menjaga dan melindungi), yang juga bentuk lain dari pola tripartit ini.

Lantas, apakah nilai-nilai filosofis Tritangtu bisa diterapkan pada kondisi sekarang ini, di mana nilai-nilai kebhinekaan Indonesia kerap dirongrong oleh pihak-pihak intoleran? Sejauh mana *pikukuh karuhun* (nilai-nilai leluhur) Sunda dalam bentuk Tritangtu ini mampu menjadi solusi di setiap zaman, termasuk masa kini?

Pada titik ini, filsafat yang terkandung dalam *karinding* bisa dijadikan jawaban bagi persoalan laten yang sedang menggerogoti pluralisme di negeri ini. Seperti telah disinggung sebelumnya bahwa bagian *cecet ucing* pada *karinding*, sebagai simbol *karamaan*, merupakan seloka spiritualitas dan keyakinan, yang harus dipegang dengan yakin tanpa mempertontonkan atau memamerkan keyakinannya tersebut karena masalah keyakinan merupakan hubungan personal antara *kawula* dengan Gustinya, antara hamba dengan Tuhannya. Jika genggamannya pada *karinding* dilepas, yang berarti melepaskan keyakinan, otomatis

mengakibatkan ilmu dan *laku* pun lenyap. Filsafat ini bisa dijadikan tameng terhadap sekelompok orang atau pihak-pihak tertentu yang suka mempertontonkan atau memperlihatkan keyakinannya secara berlebih sekaligus menyalahkan penganut agama yang sama namun berbeda “ideologi” sembari juga menyerang penganut agama-agama lain.

Tritangtu sebagai pola budaya Sunda sepanjang sejarahnya bersifat tetap, tak berubah. Yang berubah hanyalah struktur dan pemaknaannya di setiap zaman. Tiga kesatuan ini, sejak diciptakannya, bukan untuk saling menguasai satu sama lain, melainkan saling melengkapi dengan hak dan kewajiban masing-masing yang sudah ditetapkan leluhur. Tidak ada kekuasaan tunggal. Yang ada justru pembagian kekuasaan. Inilah pola abstrak yang disebut identitas budaya.

DAFTAR PUSTAKA

- Adimihardja, Kusnaka. 1992. *Kasepuhan, Yang Tumbuh di atas Yang Luruh*. Bandung: Tarsito.
- Darsa, Undang A. dan Edi S. Ekadjati. 2003. "Fragmen Carita Parahyangan dan Carita Parahyangan (Kropak 406)". Dalam *Sundalana 1: Tolak Bala, Sistem Pertahanan Tradisional Masyarakat Sunda dan Kajian-kajian Lainnya Mengenai Budaya Sunda*. Bandung: Yayasan Pusat Studi Sunda.
- _____. 2005. *Serat Buwana Pitu: Transliterasi, Edisi, dan Terjemahan Teks Naskah Nipah Sunda Kropak 636*. Fakultas Universitas Padjadjaran dan Toyota Foundation Bandung-Tokyo.
- _____. 2006. "Jatiraga, Suntingan Naskah Lontar (Kropak 422)". Dalam *Sundalana 5: Mencari Gerbang Pakuan*. Bandung: Yayasan Pusat Studi Sunda.
- Garna, Judistira. 2015. "Kaitan Pajajaran dengan Orang Baduy di Kanekes: Suatu Tinjauan Sosial-Kultural". Dalam *Sundalana 13: Politik Agraria dan Pakuan Pajajaran*. Bandung: Yayasan Pusat Studi Sunda.
- Kurnia, Asep dan Ahmad Sihabudin. 2010. *Saatnya Baduy Bicara*. Jakarta: PT Bumi Aksara.
- Nurwansah, Ilham. 2013. "Naskah Lontar Sunda Kuna Sanghyang Siksa Kandang Karesian (624)". Dalam *Sundalana 12: Memelihara Sunda – Bahasa, Seni, dan Sastra*. Bandung: Yayasan Pusat Studi Sunda.

- Rigg, Jonathan. 1862. *A Dictionary of the Sunda Language of Java*. Batavia: Lange & Co.
- Sumardjo, Jakob. 2003. *Simbol-simbol Artefak Budaya Sunda, Tafsir-tafsir Pantun Sunda*. Bandung: Kelir.
- _____. 2006. *Khazanah Pantun Sunda, Sebuah Interpretasi*. Bandung: Kelir.
- _____. 2011. *Sunda, Pola Rasionalitas Budaya*. Bandung: Kelir.
- _____. 2014. *Estetika Paradoks*. Bandung: Kelir.
- Suryadi. 2008. "Kujang: Rupa dan Makna". Dalam *Sundalana 7: Kujang, Bedog, dan Topeng*. Bandung: Yayasan Pusat Studi Sunda.

Agama Langkah Lama Pada Suku Talang Mamak di Kabupaten Indragiri Hulu, Provinsi Riau

Oleh: Muhamad Yazid Fauzi

Pengantar

Ada banyak komunitas adat di Provinsi Riau. Suku Bonai mendiami sepanjang Sungai Rokan, Suku Sakai di Kabupaten Siak, Suku Akit di Kabupaten Bengkalis, dan Talang Mamak yang berada di Kabupaten Indragiri Hulu. Masing-masing terdiri dari beberapa bagian kecil yang disebut *pesukuan* (bagian suku utama), *tobo* (sub-pesukuan), dan beberapa bagian kekerabatan lebih kecil dikenal dengan bermacam macam sebutan seperti; hinduk, perut dan puak.¹ Suku Talang Mamak meyebut *luhak* pada wilayah adat yang tersebar di berbagai tempat Kabupaten Indragiri Hulu dan menyebut *banjar* untuk satu kelompok terdiri dari empat hingga 10 rumah.

1. Geoffery Benjamin and Cynthia Chou. 2002. *Tribal Communities In The Malay World (Historical, Cultural and Social Perspectives)*. International Institute For Asian Studies and Institutes Of Southeast Asian Studies: Singapore, h.364

Suku Talang Mamak menempati wilayah adat yang disebut *tiga balai* dan *ranting cawang*. Wilayah *Tiga balai* mencakup Talang Durian Cacar, Talang Perigi, Talang Parit, Talang Sungai Limau, Talang Gedabu, dan Talang Jerinjing seara administratif berada di kecamatan Rakit Kulim dan Kecamatan Rengat Barat. Sementara wilayah *ranting cawang* tersebar di Kecamatan batang cenaku, Sebrida dan Batang Gangsal.

Terdapat beberapa versi sejarah suku Talang Mamak berupa teks lisan dan tulisan. *Pertama*, Talang Mamak merupakan keturunan Nabi Adam ketiga, manusia pertama yang diturunkan di daerah ini bernama Datuk Patih. Legenda itu diperkuat bukti berupa tapak kaki manusia terletak di sekitar pertemuan Sungai Limau dan Sungai Ekok. Ukuran tapak kaki sekitar 30 cm lebih besar dari pada ukuran jejak kaki manusia normal. *Kedua*, Suku Talang mamak berasal dari wilayah Sumatra Barat (Kerajaan Pagaruyung). Menurut Legenda, Datuk Patih Nan Sebatang turun dari Pagaruyung menyusuri sungai nan Tiga Laras yaitu Sungai Tenang, yang sekarang disebut dengan Sungai Batang Hari, Sungai Keruh yang sekarang dinamakan Sungai Kuantan/Indragiri, dan Sungai Deras yang sekarang disebut dengan Sungai Kampar. Di setiap sungai ini ia membuat pemukiman. Di Sungai Batang Hari ia membuat tiga kampung yaitu Dusun Tua, Tanjung Bunga dan Pasir Mayang. Sementara di Sungai Kuantan ia membuat tiga kampung juga yaitu Inuman Negeri Tua, Cerenti Tanah Kerajaan dan Pangian Tepian Raja. Di Sungai Kampar ia juga membuat tiga kampung yaitu Kuok, Bangkinang dan Air Tiris. Di sungai deras atau kuantan ini nantinya yang menjadi cikal bakal suku Talang Mamak.

Suku Talang Mamak tergolong Proto Melayu.² (Melayu Tua).

2. Menurut Sarasin dalam Vlekke (1967) Proto Melayu diyakini adalah nenek moyang dari semua orang yang kini dianggap masuk kelompok Melayu Polinesia yang tersebar dari madagaskar sampai

Hal ini dapat dilihat dari cara hidup mereka masih tradisional, mereka juga disebut *Suku Tuha*, diartikan sebagai suku pertama yang datang ke wilayah Indragiri Hulu. Masyarakat Suku Talang Mamak dapat dilihat secara kasat mata seperti; gigi berwarna hitam (disebabkan karena menginang), mengenakan kain panjang (wanita) dan memakai ikat kepala (laki-laki).³ Selain itu mereka masih mempertahankan bangunan tempat tinggal dengan model rumah panggung, ladang berpindah (*shifting cultivation*), dan juga sebagian masih berburu (Suku Talang Mamak di daerah Batang Gangsal).

Langkah Lama adalah agama yang dianut, tidak hanya mengatur kehidupan mereka dengan Tuhan, juga mengikat masyarakat dalam sistem adat. Mereka menganggap jika seseorang keluar dari agama *Langkah Lama* maka akan keluar dari adat sehingga tidak lagi disebut orang Talang Mamak. Hak adat atas orang tersebut juga tanggal setelah keluar dari *Langkah Lama*. Fenomena religius seperti ini menyebabkan hubungan sangat erat antara manusia, sistem adat dan agama yang dianutnya. Namun sayang tidak semua masyarakat mengetahui agama lokal yang dianut oleh suku Talang Mamak. Bahkan terjadi satu kasus pencantuman agama secara sepihak oleh Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil (DISDUKCAPIL) Kabupaten Indragiri Hulu dengan menuliskan agama Kristen, Islam hingga animisme menyebabkan terjadinya protes baik dari pimpinan adat ataupun masyarakat dengan mematahkan

pulau-pulau paling timur di Pasifik, mereka diperkirakan bermigrasi ke kepulauan Indonesia dari Cina bagian Selatan. Di Cina tempat tinggal asli mereka diperkirakan berada di wilayah yang secara kasar termasuk dalam provinsi Yunan sekarang. Menurut teori Sarasin keturunan Proto Melayu terdesak ke pedalaman menyusul datangnya imigran baru yang disebut Deutro Melayu.

3. Kristiawan. *Menyibak Suku Talang Mamak*. Jambi: Alam Sumatra (edisi Mei 2016), h. 7

Kartu Tanda Penduduk (KTP) serta melakukan protes pada pihak DISDUKCAPIL. Hingga Saat ini banyak dari suku Talang Mamak tidak mempunyai KTP berakibat pada sulitnya mengurus administrasi kependudukan.

Ketidaktahuan masyarakat umum, dan juga pemerintah setempat tentang fenomenologi agama *Langkah Lama* menyebabkan klaim sepihak bahwa kepercayaan/agama yang dianut suku Talang Mamak adalah animisme, tanpa melihat secara utuh bagaimana sistem religus pada suku tersebut. Bahkan banyak artikel dan jurnal ilmiah yang menyebut agama suku Talang Mamak adalah animisme dan dinamisme misalnya penelitian Budi Harsono⁴ berjudul “*Sistem Perawatan Kesehatan (Berdukun Berbara) Pada Suku Talang Mamak*” dan Rahmad Hidayat., dkk⁵ dengan judul “*Rentak Bulean Dance A Tradition Of Treatment Tribe Talang Mamak In The Village Talang Jerinjing District Rengat West Indragiri Upstream Riau Province*” kedua penelitian tersebut menyebutkan bahwa suku Talang Mamak memiliki kepercayaan animisme. Kesalahan informasi tersebut berakibat buruk bagi masyarakat umum dan suku talang mamak pada khususnya.

Fenomena religius dibagi dalam dua katagori yaitu kepercayaan dan ritus. Kepercayaan merupakan pendapat-pendapat (*states of opinion*) dan terdiri dari representasi-representasi. Ritus adalah bentuk-bentuk tindakan (*action*) yang khusus. Diantara dua katagori fenomena ini terdapat jurang

4. Budi Harsono. 2014. *Sistem Perawatan Kesehatan (Berdukun Berbara) Pada Suku Talang Mamak*. Jurnal Online Mahasiswa FISIP Universitas Riau . Politik Vol 1, No 2.

5. Rahmad Hidayat., dkk. 2016. *Dance Rentak Bulean A Tradition Of Treatment Tribe Talang Mamak In The Village Talang Jerinjing District Rengat West Indragiri Upstream Provincieriau*. Jurnal Online Mahasiswa. FKIP Universitas Riau. Vol 3, No 2.

yang memisahkan cara berfikir (*thing*) dan cara berperilaku (*doing*).⁶ Begitupun fenomena religius di Suku Talang Mamak, terdapat satu kepercayaan pada makhluk ghaib dan Tuhan penguasa alam semesta yang disebut Allah. Ritus dalam praktiknya berupa ritual adat sebagai bentuk tindakan atau ekspresi religius mereka.

Menurut Durkheim semua kepercayaan religius, yang sederhana maupun kompleks memperlihatkan satu ciri umum yaitu mensyaratkan pengklarifikasian segala sesuatu baik real maupun ideal dapat diketahui manusia menjadi dua *genus*. Dua *genus* berlainan masing-masing ditandai oleh istilah kusus yaitu *profane* (profan) dan *sacred* (sakral). Kepercayaan, mitos, dogma dan legenda-legenda merupakan representasi hal-hal yang bersifat sakral. Atau sebuah ritual dianggap mempunyai suatu yang sakral dan pada tingkat tertentu memang tidak ada ritus yang tidak memiliki sifat sakral.⁷ Suku Talang Mamak mempunyai seperangkat aturan dalam melakukan upacara ataupun ritual yang dianggap sakral sehingga pelaksanaannya membutuhkan waktu dan syarat-syarat rumit.

Dilihat dari perspektif kebudayaan, ritual keagamaan yang dilakukan oleh masyarakat berdasarkan kepercayaan merupakan ekspresi religius. Kepercayaan seperti inilah yang mendorong manusia untuk melakukan berbagai perbuatan atau tindakan yang bertujuan mencari hubungan dengan dunia gaib penguasa alam melalui ritual-ritual, baik ritual keagamaan (*religious ceremonies*) maupun ritual-ritual adat lainnya yang dirasakan oleh masyarakat sebagai saat-saat genting, yang bisa membawa bahaya gaib, kesengsaraan dan penyakit kepada manusia

6. Emile Durkheim .2015. *the Elementary Froms of The Religious Life*, Diterjemahkan oleh Inyia Ridwan Muzir. Yogyakarta: IRCiSod, h. 63

7. *Ibid.*, h. 64

maupun tanaman.⁸ Suku Talang Mamak dalam hal ini juga banyak melakukan beberapa ritual dengan cara dan fungsi yang berbeda sebagai tindakan religius untuk mencari keselamatan.

Mengacu pada latarbelakang diatas, penelitian ini hendak menelaah fenomena keberagamaan dan dimensi keimanan serta ritual pada agama *Langkah Lama* pada suku Talang Mamak di Kabupaten Indragiri Hulu.

Kajian Teori

Dimensi Keagamaan

Agama sebagai suatu fenomena sosial menjelaskan sebagai satu kesatuan utuh yang terdiri dari bagian-bagian seperti sistem mitos, dogma, ritus dan upacara kompleks. Agama bekerja seolah-olah sebagai satu entitas yang tidak dapat dipilah dan dibagi-bagi. Karena kesatuan hanya bisa didefinisikan jika dihubungkan dengan bagian-bagian yang terkandung didalam kesatuan tersebut, maka metode terbaik yang harus dipakai adalah dengan menentukan karakter fenomena-fenomena elementer yang melahirkan agama dan kemudian menentukan karakter sistem yang dihasilkan oleh kesatuannya.⁹

Agama dalam pandangan fenomena religius dibedakan menjadi dua katagori yaitu; kepercayaan dan ritus. *Pertama* merupakan serangkaian pendapat-pendapat (*states of opinion*) dan terdiri dari representasi-representasi atau bayangan; *kedua* adalah bentuk tindakan (*action*) yang khusus disebut

8. Koentjaraningrat. 2004. *Kebudayaan mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. h. 243

9. Emile Durkheim, *Op.Cit.*, h. 62

ibadah. Diantara kategori fenomena ini terdapat jurang yang memisahkan cara berfikir (*thing*) dan cara berperilaku (*doing*).¹⁰

Durkheim berpendapat kepercayaan religius selalu dianut oleh kelompok yang jelas menyatakan dan mempraktekan ritual sesuai dengan kepercayaan-kepercayaan tersebut. Kepercayaan ini tidak diterima oleh individual, tetapi juga milik kelompok inilah yang menyatukan kelompok tersebut. Individu yang menjadi bagian dari kelompok merasakan kebersamaan dengan individu lainnya dengan adanya keyakinan dan keimanan bersama.¹¹

Begitupun pada suku talang mamak mereka meyakini agama *Langkah Lama* sebagai satu kesatuan utuh antara dogma, sistem mitos dan ritus. Agama ini tak terlepas dari adat dan kebudayaan, sehingga menjadi pedoman hidup dan mengatur tindakan masyarakatnya. Selain itu agama *Langkah Lama* juga mengikat hubungan dalam komunitas tersebut, mereka mempercayai setiap orang yang keluar dari agama langkah lama maka keluar dari adat talang Mamak.

Totem dan Tabu

Totemisme merupakan fenomena yang sangat beraneka ragam. Hal ini dapat dilukiskan sebagai suatu sistem kepercayaan dan praktik yang mewujudkan gagasan tertentu dari suatu hubungan “mistik” atau ritual antar anggota-anggota kelompok sosial dan satu jenis binatang atau tumbuhan. Fenomena tersebut mengandung perintah-perintah yang dijunjung tinggi, seperti larangan membunuh atau makan daging binatang totem

10. *Ibid.*, h. 63

11. Emile Durkheim, *Op. Cit.*, h.72

atau mengganggu tanaman totem.¹²

Totem adalah suatu fenomena religius yang dipraktikkan dalam bentuk penghormatan terhadap suatu benda yang dijunjung tinggi oleh satu klan, suku atau kelompok tertentu. Totem tidak hanya suatu nama, penghormatan dan pada suatu yang sakral, lebih dari pada itu totem adalah suatu simbol bagi satu kelompok. Sehingga totem tersebut dikhususkan dan dibuat suatu aturan yang mengharuskan suatu kelompok patuh pada larangan-larangan yang mempunyai esensi menjaga nilai kesakralan pada barang, simbol dan sesuatu yang dianggap totem. Sementara sifat yang terkandung dalam suatu benda totem yang bersifat suci dan sakral menyebabkan persaratan rumit, tidak sembarangan atau bahkan menjadi larangan dalam satu masyarakat dapat dikatakan tabu.

Freud menyebutkan kata tabu bercabang ke dua arah yang berlawanan. Di satu sisi berarti kudus/suci di lain sisi berarti aneh, terlarang dan kotor. Dalam bahasa Polinesia lawan kata tabu adalah *noa*¹³ dan ini menunjuk pada sesuatu yang umum dan jamak disentuh (*accessible*). Dengan demikian dalam tabu terkandung konsep menjaga; tabu terutama dalam konsep pelarangan dan pembatasan.¹⁴

Tabu yang sebenarnya hanyalah merupakan objektifikasi rasa takut terhadap kekuatan sertain yang dikira tersembunyi dalam objek-objek tabu, melarang orang untuk mengganggu

12. Mariasusai dhavamony. 1973. *Phenomenology of religion*. Roma: Gregorian University press, h. 74

13. Nomina (kata benda) Istilah linguistik kata penghalus yang dipakai sebagai pengganti kata tabu misalnya penghuni untuk menggantikan hantu, kalau orang takut pada hantu

14. Sigmund Freud. 2001. *Totem and Taboo*. London: Roudledge, h.

kekuatan tersebut dan menuntut agar orang mengadakan upacara untuk meredakan amarah sertan ketika tabu itu baik disengaja, diketahui ataupun tidak diketahui dilanggar. Tabu perlahan menjadi satu kekuatan otonom yang terlepas dari pengaruh sertanisme. Ia selanjutnya menjelma menjadi satu adat dan tradisi yang dipaksakan berlaku, dan pada akhirnya menjadi satu hukum. Lantas perintah dan larangan yang tersembunyi dalam tiap-tiap tabu berbeda-beda dalam ruang dan waktu akan tetapi mempunyai substansi yang sama yaitu: berhati-hati pada murka sertan.¹⁵

Sinkretisme

Secara umum sinkretisme merupakan pertemuan dua kepercayaan Redfield menyebutnya kebudayaan kecil (*little tradition*) dan Kebudayaan besar (*gread tradition*). Terjadi dialog dan dinamika antara tatanan nilai dan norma agama yang menjadi tujuan religius dari agama dan tatanan nilai dan agama budaya lokal. Dialektika yang terjadi antara budaya besar dan budaya kecil melahirkan satu ciri baru dalam cara beragama suatu masyarakat.¹⁶

Penulis menggunakan konsep tersebut untuk menganalisa fenomena religius pada suku Talang Mamak. Dalam penelitian ini dimaksudkan kebudayaan besar adalah agama Islam sedangkan kebudayaan kecil adalah agama lokal yang dipercaya oleh suku talang mamak. Kedua agama tersebut mengalami dialektika dan melahirkan satu corak agama baru yang disebut agama *langkah Lama*. Dalam agama ini terdapat unsur-unsur Islam dan juga unsur agama lokal.

15. *Ibid.*, h. 42

16. Robert Redfield, *The Little Community: Peasant Society and Culture*, Chicago, London: The University of Chicago Press, . 1971, hlm. 50

Tidak ada yang mengetahui siapa dan sejak kapan agama Islam masuk ke wilayah suku Talang Mamak. Namun menurut hemat penulis kedekatan suku ini dengan kerajaan Indragiri yang memeluk agama Islam menjadi faktor mempengaruhi masuknya nilai-nilai Islam ke wilayah ini.

Dimensi Keimanan dan Ibadah (Ritus) Pada Agama Langkah Lama

Agama *Langkah Lama*, mempunyai sistem religi atau entitas yang tidak dapat dipilah dan dibagi-bagi. Seseorang diakui sebagai bagian dari suku Talang Mamak jika masih memeluk agama *Langkah Lama* dan menjalankan aturan dianutnya, sementara anggota masyarakat suku Talang Mamak yang memeluk agama lain dianggap keluar adat dan tidak mempunyai hak adat atas suku Talang Mamak. Penulis akan membagi menjadi dimensi kepercayaan dan ritus.

Dimensi kepercayaan pada agama *Langkah Lama* yaitu: 1) mempercayai adanya Tuhan yang disebut (Allah), adalah Tuhan tertinggi yang mengatur alam semesta, 2) Mempercayai Raja Brail, adalah manusia yang diciptakan sebelum nabi Adam mempunyai tugas menyusun hukum agama. 3) Mempercayai Nabi (adam hingga Muhammad). 4) Mempercayai *Patih Nan Sabatang* adalah keturunan dari nabi adam yang ketiga dan diturunkan di sekitar Sungai Limau.¹⁷ 5) Mempercayai hukum adat (*hukum tujuh tahlil*) bagian dari hukum agama. 6) mempercayai adanya makhluk ghaib (Jin dan Hantu dan Roh).

Sedangkan pada dimensi ritual terdapat beberapa ritus pada agama *Langkah Lama*. Penulis membagi dalam tiga jenis

17. Pada bab sebelumnya penulis sudah menuliskan. Lihat pada bab

ritus yaitu;

Pertama, ritual penyembuhan (*Rites Of Healing*) yaitu ritual yang berfungsi untuk menyembuhkan penyakit seperti; tari rentak bulean, tari beringin, dan berdukun berbara. Ketiga ritual tersebut dilakukan untuk menyembuhkan penyakit yang susah disembuhkan. Menurut kepercayaan suku Talang Mamak seseorang yang telah sakit bertahun-tahun disebabkan karena gangguan makhluk halus. Sehingga untuk mengusir dan meminta kesembuhan harus dilakukan ritual. Pada pelaksanaannya ritual tersebut dilakukan oleh empat sampai dengan enam dukun yang mempunyai tugas masing-masing. Pemimpin ritual disebut *kumantan*, dipercaya mempunyai kekuatan lebih tinggi dari dukun-dukun lain. Ia dibantu oleh dua orang *bintara* yaitu dukun dengan kekuatan dibawahnya, dan juga dibantu *Kubaru*, yaitu dukun wanita yang bertugas menyiapkan segala perlengkapan ritual.

Kedua, ritual daur hidup (*Ritus Of Passage*) yaitu suatu ritual yang menandai satu fase pada hidup manusia seperti; *Menanti Hutang*, ritual ini dilaksanakan tujuh hari pasca melahirkan. Ritual ini dilaksanakan sebagai simbol pengambila ibu dan bayi dari kubaru oleh keluarga karena semenjak hamil dan melahirkan telah idrawat oleh bidan kubaru. *Ritual Basunat*, dilakukan ketika anak laki-laki menuju perkembangan remaja awal dari 13-15 tahun. Seperti pada agama Islam, besunat adalah pemotongan sebagian kulit kelamin yang menutupi ujung kelamin. *Gawai*, adalah ritual pernikahan yang dilakukan selama 3 sampai 5 hari. Pada ritual ini terdapat judi dan sabung sebagai simbol persembahan untuk makhluk ghaib. *Naik Tambak*, adalah ritual pada kematian. Sama seperti gawai pada ritual ini terdapat judi dan juga sabung ayam yang berfungsi sebagai persembahan untuk makhluk ghaib. Pada ritual ini makam akan dibangun *tambak* yaitu suatu bangunan menyerupai rumah.

Ketiga, ritual pembalikan (*Rites Of Reversal*) yaitu ritual dengan tidak melakukan satu kegiatan/tindakan yang bersifat rutinitas. Misalnya berdiam diri dengan tidak melakukan satu kegiatan apapun atau tidak makan dan minum pada waktu tertentu. Pada suku talang mamak terdapat ritual pembalikan (*Rites Of Reversal*) yaitu bertapa dan puasa. Ritual ini biasanya dilakukan secara prifat atau sendirian.

Puasa yang dilakukan oleh sebagian suku Talang Mamak tidak bersifat wajib, tidak setiap orang melakukan ritual ini. Puasa dilakukan dengan tujuan tertentu misalnya akan menaikan tingkatan ilmu kebatinan atau Ingin mempelajari Ilmu tertentu. Pada praktiknya puasa yang dilakukan hampir sama dengan puasa yang dilakukan penganut agama Islam, diawali dari terbitnya matahari dan diakhiri dengan tenggelamnya matahari. Sedangkan bertapa adalah satu ritual berdiam disuatu tempat dengan tidak melakukan apapun, mempunyai tujuan mendekatkan diri pada sang pencipta atau sebagai media meningkatkan ilmu supranatural. Pada pelaksanaannya bertapa dilakukan di tempat-tempat jauh dengan pemukiman untuk mendapatkan suasana sunyi. Lama melakukan ritual bertapa juga tidak pasti. Pada suku Talang Mamak bertapa hanya dilakukan oleh orang-orang tertentu seperti dukun atau seseorang yang ingin mempelajari ilmu supranatural. Mereka melakukan ritual bertapa di situs-situs keramat seperti hutan adat, makam leluhur dan pinggir sungai.

Totem dan Tabu pada Agama *Langkah Lama*

Suku Talang Mamak mempunyai ritual totem, benda-benda (pusaka), Pohon dan binatang totem yang dipercaya turun-temurun. Ritual dan benda totem tersebut mempunyai nilai

sakral sehingga tidak dapat diperlakukan sembarangan. Penulis akan menjelaskan lebih rinci dibawah ini.

Pertama, ritual totem yang berwujud tari pada suku Talang Mamak yaitu *rentak bulean*, *berdukun berbara*, *tari beringin* dan beberapa ritual tarian lain. Ritual tersebut membutuhkan syarat rumit untuk melakukannya dan tidak sembarang orang bisa melakukan karena dianggap berhubungan dengan alam ghaib. Aktor dalam ritual ini juga mempunyai kemampuan khusus tidak semua orang memilikinya.

Kedua, benda benda totem seperti; keris, tombak/lembing, dan kain. Benda-benda tersebut biasanya menjadi syarat dalam melaksanakan ritual. Keris dianggap menjadi simbol kehormatan laki-laki sementara lembing dalam satu ritual sebagai simbol pesukuan (sub suku). Sementara kain sebagai simbol kesucian. Benda-benda tersebut harus disediakan dalam beberapa ritual. Jika tidak maka ritual tidak dapat dilakukan.

Ketiga, hewan totem. Pada suku talang mamak memiliki hewan yang dikeramatkan seperti harimau dan burung rangkok. Harimau dianggap hewan jelmaan makhluk halus yang menjaga hutan sehingga tidak boleh dibunuh. Sedangkan burung rangkok dianggap sebagai simbol arwah manusia yang telah meninggal.

Keempat, pohon totem. Terdapat beberapa pohon totem pada suku Talang Mamak yaitu; Sialang, Durian, dan Kubayang. Ketiga pohon tersebut dipercaya mempunyai sebagai tempat tinggal penunggu hutan sehingga tidak boleh ditebang. Jika seseorang menebang pohon tersebut maka akan dikenakan sanksi adat hukum *tujuh tahlil*.

Sementara terdapat beberapa tabu pada suku Talang Mamak yaitu; *Pertama*, tabu pimpnan adat, mereka meyakini bahwa pimpinan adat seperti (Patih, batin, mangku) adalah orang terpilih yang sangat dihormati sehingga muncul larangan

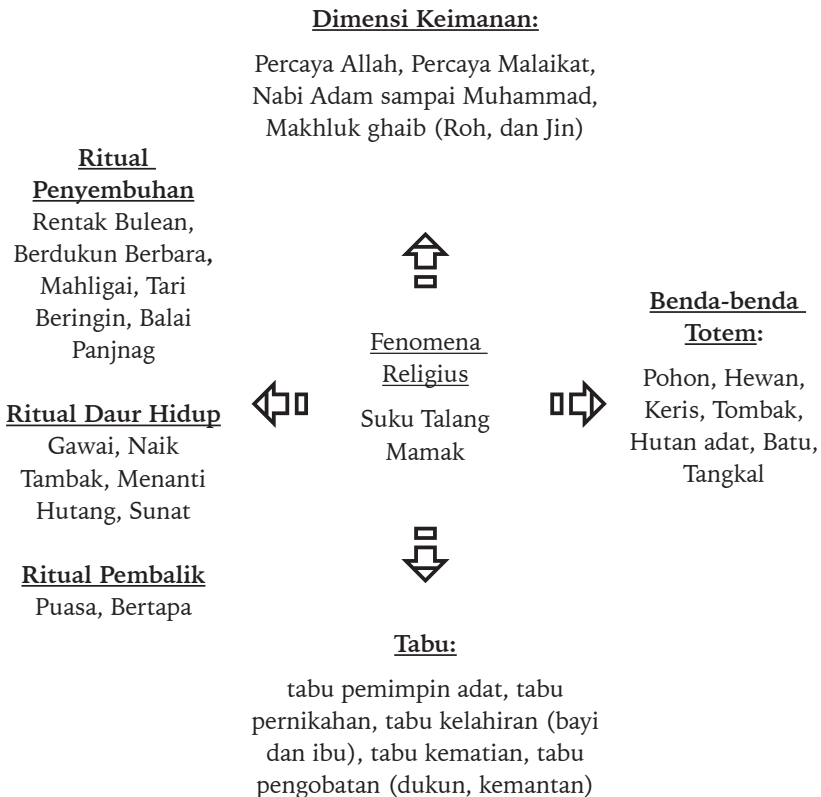
bagi masyarakat untuk menjelekan pimpinan adat tersebut. Masyarakat menaruh kepercayaan yang tinggi pada pimpinan adat karena dianggap masih keturunan orang-orang suci. Bahkan pada beberapa kasus, jika terjadi kesalahan pada pimpinan adat masyarakat tidak berani untuk menegurnya. memang terdapat satu tabu pada benda atau orang yang dianggap suci dan mempunyai kekuatan ghaib. Misalnya selain tabu pimpinan adat ada juga tabu yang lain, misalnya mereka meyakini dukun kampung, kemantan dan orang pandai sebagai orang suci yang diberikan kelebihan oleh Tuhan. Sehingga mampu mengobati, berkomunikasi dengan makhluk ghaib dan mampu mengusir roh-roh jahat.

Kedua tabu pada manusia (kemantan, Dukun Kampung, Orang Pandai) mereka dianggap mempunyai kekuatan ghaib yang didapatkan secara turun temurun, salah satu dari anak mereka akan mendapatkan kekuatan yang diturunkan. Biasanya orang tua akan melihat bakat anaknya pada saatnya ia akan menanyakan kesediaan pada anaknya untuk diturunkan kekuatan tersebut. Tapi ada juga tabu pada barang misalnya keris dan tombak dipercaya mempunyai satu kekuatan tersembunyi yang dapat menyebabkan kematian, kehancuran dan musibah karenanya juga dapat mendatangkan kedamaian, sarana penyelesaian masalah dan berlimpahnya harta.

Selain tabu diatas terdapat juga tabu yang bertujuan untuk melindungi kekayaan, ladang, alat-alat dan lain sebagainya dari aksi pencurian. Mereka meletakkan benda-benda tabu dengan wujud yang berbeda-beda. Benda tersebut diyakini mempunyai kekuatan untuk melindungi dari pencurian. Praktik semacam ini juga tersebar di beberapa wilayah Indonesia. Pada praktiknya suku Talang Mamak masih menggunakan barang barang tabu berwujud *bala*. *Bala* adalah suatu benda yang dipercayai mempunyai kekuatan untuk menjaga mereka. Seperti beberapa

balak yang terdapat pada pintu. Dipercaya dapat menjaga penghuni dari segala bencana dan gangguan roh jahat. Atau *bala* yang mereka letakkan pada ladang mereka percayai dapat mengusir hama dan menyuburkan tanaman sehingga mendapatkan hasil yang melimpah dan beberapa *bala* untuk bayi, wanita hamil yang dipakai dipergelangan tangan dengan tujuan melindungi dari jin atau roh jahat.

Gambar 1. Bagan fenomena keagamaan pada suku Talang Mamak



Sinkretisme Agama Islam dan Agama Lokal

Secara historis agama *Langkah Lama* erat kaitanya dengan agama Islam yang mereka sebut *Langkah Baru*. Menurut kepercayaan suku Talang Mamak, agama *Langkah Lama* adalah tonggak lahirnya agama Islam. Fenomena seperti ini secara konseptual adalah sinkretisme, yaitu pertemuan dua kepercayaan yang disebut kebudayaan kecil (*little tradition*) dan kebudayaan besar (*great tradition*).

Dalam penelitian ini penulis mengidentifikasi terjadi sinkretisme antara agama Islam sebagai kebudayaan besar (*great tradition*) sedangkan agam lokal suku Talang Mamak adalah kebudayaan kecil (*little tradition*), dua agama tersebut bertemu dan mengalami dialektika sehingga melahirkan satu agama baru yang disebut agama *Langkah Lama*. Secara umum dimensi keimanan dan dimensi ibadah antara agama Islam dan agama langkah lama dapat dilihat pada tabel dibawah ini:

Tabel. 1

Perbedaan dimensi keimanan dan praktikAgama Langkah Lama dan Islam

Dimensi/ Agama	Langkah Lama	Islam/Langkah baru
Iman	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Iman pada Allah ➤ Iman pada Raja Brail ➤ Meyakini kalam (Wahyu Allah) ➤ Iman pada malaikat ➤ Iman pada Nabi ➤ Iman pada hari akhir 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Iman pada Allah ➤ Iman Kitab Allah (Al-Quran) ➤ Iman Malaikat ➤ Iman Nabi dan Rosul

	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Iman pada takdir ➤ Iman makhluk ghaib (Roh dan Jin) dan beberapa benda totem (keris, tombak) 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Iman pada hari akhir ➤ Iman pada takdir
P r a k t i k (Ibadah)	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Ritual-ritual adat ➤ Zakat (menyembah ke raja Indragiri) 	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Syahadat ➤ Sholat ➤ Zakat ➤ Puasa ➤ Haji

Sumber: Hasil penelitian 2018

Pada dimensi kepercayaan/iman terdapat beberapa unsur yang sama baik pada agama Langkah Lama ataupun Islam keduanya mengimani adanya Allah, malaikat, Nabi dan hari Akhir. Hanya satu unsur tidak terdapat pada agama langkah lama yaitu percaya adanya Al-Quran. Menurut keimanan pemeluk agama langkah lama Kitab yang mereka yakini tidak berwujud tetapi berupa kalam dan hanya orang-orang tertentu yang menerimanya. Sayangnya penulis sampai penelitian ini selesai dilakukan penulis tidak dapat menemukan informan yang dapat menjelaskan seperti apa bentuk kalam yang dimaksud.

Sedangkan pada dimensi praktik/ibadah terdapat perbedaan cukup mencolok. Agama Islam ada lima unsur ibadah yaitu; syahadat, sholat, zakat, puasa, dan haji. Sementara pada agama Langkah dimensi ibadah dalam bentuk ritual-ritual adat dan zakat. Dalam praktiknya ritual adat terdapat banyak macam dengan fungsi dan tujuan masing-masing. Sementara zakat sendiri pada praktiknya berbeda dengan agama Islam. Jika pada agama Islam zakat berguna untuk menyucikan diri, praktiknya diberikan pada satu panitia yang disebut amal zakat. Sementara zakat yang dilaksanakan oleh pemeluk agama Langkah Lama

diserahkan pada raja di kerajaan Indra Giri mereka menyebutnya “Menyembah Raja Indragiri”. Saat meyembah, hasil hutan dan ternak dibawa oleh suku Talang Mamak sebagai bentuk penghormatan. Tetapi menurut mitologi suku Talang Mamak agama *Langkah Lama* adalah cikal bakal lahirnya agama Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- Benjamin, Geoffery and Cynthia Chou. 2002. *Tribal Communities In The Malay World (Historical, Cultural and Social Perspectives)*. International Institute For Asian Studies and Institutes Of Southeast Asian Studies: Singapore
- Budi Harsono. 2014. *Sistem Perawatan Kesehatan (Berdukun Berbara) Pada Suku Talang Mamak*. Jurnal Online Mahasiswa FISIP Universitas Riau . Politik Vol 1, No 2
- Emile Durkheim .2015. *The Elementary Froms of The Religious Life*, Diterjemahkan oleh Inyik Ridwan Muzir. Yogyakarta: IRCiSod
- Freud, Sigmund . 2001. *Totem and Taboo*. London: Roudledge
- Hidayat, Rahmad., dkk. 2016. *Dance Rentak Bulean A Tradition Of Treatment Tribe Talang Mamak In The Village Talang Jerinjing District Rengat West Indragiri Upstream Provinceriau*. Jurnal Online Mahasiswa. FKIP Universitas Riau. Vol 3, No 2.
- J.R, Raco, 2013. *Metode Penelitian Kualitatif Jenis Karakteristik dan Keunggulannya*. Jakarta: Grasindo
- Koentjaraningrat. 2004. *Kebudayaan mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama
- Kristiawan. 2016. *Menyibak Suku Talang Mamak*. Jambi: Alam Sumatra (edisi Mei 2016)

- Miles, Matthew B. And Huberman, A. Michael. 1984. *Qualitative data Analysis; A Source book of New methods*. London: Sage Publication
- Robert Redfield. 1971. *The Little Community = Peasant Society and Culture*. Chicago, London: The University of Chicago Press
- Vlekke, Bernard H.M. 2008. *Nusantara: Sejarah Indonesia*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia

Agama (Tua) Minahasa dalam Mitos, Ritus dan Kultus

Oleh: Denni H.R. Pinontoan

Pengantar

Dalam tulisan ini penulis menggunakan istilah ‘Agama (Tua) Minahasa’ untuk menunjuk pada sistem kepercayaan dan praktek keagamaan orang-orang Minahasa di masa lampau namun pada hal-hal tertentu masih terwarisi dalam praktek-praktek adat dan budaya hingga kini.¹ Istilah ini dipakai sebagai nama generik sistem dan praktek religi Minahasa yang tidak memiliki nama khusus. Umumnya, untuk menyebut sistem dan praktek religi ini kata yang dipakai menunjuk pada praktek ritual, salah satu unsurnya, yaitu *foso*.

1. Sumber-sumber yang ditulis oleh para zendeling atau peneliti Belanda, misalnya N.P. Wilken, G.A. Wilken, Alb. C. Kruijt, N. Graafland, termasuk naturalis Sidney J. Hickson menyebutnya dengan istilah *agama alifuru*, *animisme*, *politeisme*, *spiritualisme* atau juga *shamanisme*. Sementara Kurt Tauchmann menyebutnya dengan nama “Agama Suku Minahasa”. Penulis Minahasa, Taulu, Watuseke, Bert Supit menyebutnya dengan nama *agama malesung* atau *foso*. Kajian yang cukup memadai dilakukan oleh M. W. M. Hekker.

Kata 'agama' dipahami seperti penggunaan umum untuk menyebut sebuah sistem dan praktek kepercayaan. Dalam pemahaman umum, sistem dan praktek kepercayaan tersebut terungkap dalam mitos, ritus dan kultus. Sistem, praktek, unsur dan makna-makna 'Agama (tua) Minahasa' ini akan penulis deskripsikan mengikuti cara menjelaskan agama secara umum, yaitu mitos, kultus dan ritus. Tanpa bermaksud membingkai atau menyederhanakan, cara ini penulis gunakan untuk membantu mendeskripsikan tapi juga untuk mempermudah mengenal apa dan bagaimana yang disebut 'agama (tua) Minahasa' tersebut.

Kata 'tua' yang ditulis dalam tanda kurung, maksudnya untuk menyebut makna ganda dari agama ini. Pada satu pihak uraian-uraian dalam tulisan ini menunjuk pada praktek di masa lampau (tua), namun juga dimaksudkan untuk memberi petunjuk pada warisan-warisan nilai dan praktek dalam kegiatan-kegiatan budaya di Minahasa kontemporer. Dengan demikian, hal yang hendak mau dikatakan bahwa, meski mayoritas orang-orang Minahasa masa kini telah memeluk agama-agama universal, terutama Kristen, namun praktek-praktek budaya oleh kelompok-kelompok tertentu yang anggotanya adalah warga gereja (yang bermacam-macam denominasi) masih menampakkan warisan agama tua Minahasa dari zaman leluhur.

Kata 'Minahasa' penulis gunakan untuk menunjuk pada, *pertama* sistem dan praktek kepercayaan khas Minahasa yang di masa lampau adalah agama para leluhur. *Kedua*, kata ini juga dimaksudkan untuk menunjuk pada hal yang umum diketahui dan berlaku di kalangan orang-orang Minahasa, baik dalam kepercayaan maupun pengetahuan. *Ketiga*, kata ini juga untuk menyebut secara general unsur-unsur dalam sistem dan praktek kepercayaan/religi Minahasa mengingat keragaman sub etnis yang bersamaan dengannya adalah keragaman dalam pemaknaan dan praktek. Namun, berdasarkan studi dokumen dari masa

lampau dan observasi partisipatif yang penulis lakukan pada praktek-praktek ritual kini, unsur-unsur tertentu yang akan dideskripsikan dan diulas pada tulisan ini adalah umum berlaku pada hampir semua subetnis.

1. Mitos

Mitos asal usul adalah unsur penting dalam agama Minahasa. Dalam mitos Lumimuut-Toar², dikisahkan bahwa pada dahulu kala telah berlangsung kehidupan masyarakat di sebuah tempat yang kemudian bernama Tanah Minahasa. Sebelum bernama Minahasa, nama awal komunitas ini adalah adalah *maasa/mahasa* (Waworuntu dan Riedel). Nama lainnya adalah *Malesung* atau *Makalesung*.³

Tempat itu terletak di bagian Selatan Minahasa, yaitu sebuah tempat bernama *Mawatu (Mahawatu)* di tanah datar

2. Dokumentasi tertulis awal mitos Lumimuut-Toar terdapat pada J.G.F. Riedel, *Inilah Pintu Gerbang Pengetahuan Itu: Apatah Dibukakan Guna Orang-orang Padudokh Tanah Minahasa ini*, (Batavia: Ter-Lands Dukkerij, 1862); *Ijai Jar Un Aasaren Tuah Puhuhna ne Mahasa, Nirewok Wija se Touw Maka Aasaren*, (Batavia: tp, 1870); E.J. Jellesma, "Bijdragen tot de Kennis van het Tompakewasch Verzameld", *Bataviaasch Genootschap van Kunste en Wetenschappen*, (Dell XLVII, 1 stuk); A.L. Waworoentoe, "Sisilen Matoea an dorö in tana im Maasa koemïit in sisisilën Niindo a se matoe-matöea", dalam *Bataviaasch Genootschap van*; Schwarz, J. Albt., *Tontemboansche Texten*. Leiden: E.J. Brill, 1907.

3. Penulis Minahasa, seperti H.M. Taulu sering sekali menyebut *malesung* pada sejumlah tulisannya. Lihat Hersevien M. Taulu, *Bintang Minahasa (Pingkan Mogogunoiy)*, (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Penerbitan Buku Sastra [i.e. Sastra] Indonesia dan Daerah, 1978), tulisannya yang lain berjudul "Perkawinan Bangsa Malesung Zaman Dulu" dalam *Bulletin YAPERNA*, yang diterbitkan oleh Yayasan Perpustakaan Nasional, 1976. Dalam tulisannya di buletin ini halaman 27, Taulu menuliskan, "Malesung. ialah nama sebagian tanah Minahasa pada zaman dulu. Tetapi nama itu sejak abad ke VII, hilang."

pegunungan *Wulur Mahatus*. Pada kehidupan awal itu hiduplah dua perempuan, yaitu seorang *walian* (imam) yang sudah tua bernama Karema dan seorang yang masih muda bernama Lumimuut. Lumimuut muncul dari batu yang terkena panas matahari lalu keluar ‘keringat’ yang kemudian mewujud ‘buih’ atau ‘lewa’. Dari pecahan buih itu, keluarlah Lumimuut (berdasarkan sejumlah cerita koleksi Schwarz).

Pada suatu waktu, terjadi letusan gunung dan banjir besar. Tempat pemukiman itu hancur. Semua penduduk awal itu musnah. Hanya Karema dan Lumimuut selamat dari banjir. Mereka bersembunyi di dalam gua yang terdapat di tempat tinggi itu. Setelah air banjir surut, maka keluarlah Karema dan Lumimuut dari persembunyian mereka.

Pada suatu waktu, Karema meminta Lumimuut untuk menghadap ke empat mata angin sambil dia berdoa. Lalu Lumimuut menghadap ke empat mata angin. Namun hanya ketika menghadap ke arah barat (*awaat*), maka angin Barat maka menghamili Lumimuut. Dia kemudian mengandung dan melahirkan seorang anak laki-laki yang diberi nama *Toar*.

Ketika Toar lahir, Karema langsung mengambilnya untuk diasuh hingga dewasa. Ketika dewasa, Toar tak lagi mengenal ibunya Lumimuut. Di usia dewasa inilah, Karema meminta masing-masing mereka untuk mencari pasangan hidup. Mereka berjalan mengelilingi tanah itu. Karema memberikan tongkat *tu’is* (sebuah jenis tanaman) kepada Lumimuut dan kepada Toar diberikan tongkat yang lain. Karema berpesan, jika suatu waktu bertemu, maka mereka harus mengukur kedua tongkat itu. Jika ukuran kedua tongkat itu tidak sama panjang, maka mereka bukanlah ibu dan anak. Lalu Lumimuut berjalan ke arah kiri, dan Toar ke arah kanan. Pada suatu waktu mereka bertemu dan mengukur kedua tongkat itu. Ternyata, tongkat Toar lebih

panjang dari tongkat milik Lumimuut. Lalu, seperti pesan Karema, maka menikahlah mereka berdua.

Dari perkawinan antara Lumimuut dan Toar tersebut maka lahirlah anak-anak keturunan mereka. Mulai saat itu terbentuklah suatu kelompok masyarakat. Lalu datang pula kelompok dari tempat lain (Tt. Tb: *tou an tana walina*). Mereka kemudian bergabung bersama kelompok masyarakat keturunan Lumimuut dan Toar. Dari perkawinan kelompok awal ini lahirlah anak-anak keturunan mereka yang kemudian dibagi menjadi tiga kelompok, yaitu: *Se Makarua Siow*, yang mengurus pemerintahan; *Se Makatelu Pitu*, yang mengurus agama, dan *Se Pasiowan Telu*, rakyat kebanyakan.

Kehidupan mereka di masa awal, digambarkan sangat harmoni karena mengikuti tradisi dan ketentuan yang sudah diletakkan oleh pemimpin. Pada waktu itu, cara untuk mendapatkan makanan adalah dengan berburu. Nanti masa kemudian mereka memiliki keahlian beternak atau memelihara ikan seperti yang diajarkan oleh yang bernama Mamanua dan Tumileng untuk ahli dalam bidang pertanian.

Ketika kelompok ini telah berkembang menjadi besar, maka disepakatilah pembagian tempat, bahasa dan ritual. Kelompok-kelompok ini disebut '*pakasaan*', atau '*sangaweteng*' atau *satu pembagian*. Masing-masing kelompok besar ini terdiri kelompok-kelompok kecil dengan pemimpinnya masing-masing.

Dalam kehidupan bersama yang terus berlanjut, ternyata di antara mereka mulai muncul keinginan untuk menguasai yang lain. Kelompok *Mahawetik* dari *Se Pasiowan Telu* melakukan perlawanan terhadap pemimpin. Karena konflik yang terus berlanjut maka disepakati untuk melaksanakan musyawarah di *watu pinawetengan* yang kemudian diputuskan bahwa kelompok awal keturunan Lumimimuut-Toar ini akan dibagi-bagi

berdasarkan ruang-ruang hidup, bahasa dan ritual-ritual dengan pemimpinnya masing-masing. Mereka kemudian menyebar dan memenuhi Tanah Minahasa ini menjadi puak-puak. Merekalah masyarakat awal Minahasa.

Mitos 'Lumimuut-Toar' ini adalah mitos yang utama dalam agama Minahasa. Ia menjadi dasar dalam menjalankan ritual dan kultus. Dalam ritual-ritual tokoh-tokoh mitologis Karema, Lumimuut dan Toar dan keturunan awalnya adalah *suru* (asal kehidupan komunitas) sebagai *opo-apo* (leluhur yang utama). Melalui para *opo* inilah secara supranatural komunitas agama Minahasa menghubungkan diri mereka dengan Yang Ilahi (*Opo Kasuruan, Opo Wailan Wangko*) dalam kultus. Dengan demikian, keseluruhan kehidupan komunitas dihayati sebagai sesuatu yang sakral.

Dalam hampir semua versi mitos Lumimuut-Toar, digambarkan sebuah situasi yang mengisyaratkan perubahan atau peralihan. Mitos ini menyebutkan tentang adanya 'kekacauan' atau 'kehancuran'. Hal ini sepertinya menggaambarkan tentang sebuah peralihan kehidupan menuju ke dunia penciptaan yang baru.⁴ Dalam praktek ritus dan kultus, dihayati bahwa kehidupan komunitas bermula dari adanya peristiwa supranatural untuk sebuah penataan kembali kehidupan.

Pada konteks pelaksanaan ritus narasi ini penting untuk mengingatkan makna kehidupan bersama sebagai satu komunitas. Gagasan yang hendak mau disampaikan, seperti yang terindikasi dalam teks mitos ini, adalah tentang pentingnya menata dan merawat kehidupan berkaum yang di dalamnya termasuk relasi-relasi. Berbagai macam ritual yang di dalamnya mengungkap kultus terhadap *Opo Kasuruan*

4. Paul Richard Renwarin, *Matuai wo Tonaas: Jilid I Mawanua*, (Jakarta: Cahaya Pineleng, 2007), 40.

Wangko atau *Opo Wailan Wangko* melalui para *opo* (leluhur), dilaksanakan untuk mengingatkan tentang kesadaran religius bahwa kehidupan mesti selalu dijaga, dirawat dan ditata. Mitos ini mengungkapkan makna pentingnya menjaga harmoni relasi dan penataan ruang untuk keberlanjutan kehidupan berkaum.

Gagasan “harmonis kosmis” dalam mitos ini ditunjukkan dengan dilibatkannya unsur-unsur alam dalam proses dimulainya kehidupan. Seperti letusan gunung, banjir besar, gua, tuis, batu, keringat, buih, danau dan perempuan, laki-laki, tua, muda, dan lain sebagainya. Sekaligus juga bermaksud memberikan sebuah orientasi pada latar alam dan ruang hidup sebagai upaya membangun kosmologi baru.⁵ Mitos, seperti pendapat para antropolog, termasuk para ahli ilmu agama, tidak bisa dipisahkan dengan agama dalam ritus dan kultusnya. Demikian pula, mitologi Lumimuut-Toar adalah juga gejala keagamaan agama Minahasa.⁶

Dalam penghayatan religi, peristiwa-peristiwa alam dihayati dalam ritus dan kultus tentang terhadap Yang Ilahi yang dipercayai sebagai pencipta, pemelihara dan penguasa atas kehidupan. Gagasan tentang Yang Ilahi dalam mitos Lumimuut-Toar terintegrasi dalam kesadaran terhadap kosmos, yang dengan begitu ia membentuk orientasi atas kehidupan yang serba sakral.

5. Kurt Tauchmann, “*Die Religion der Minahasa-Stämme (Nordost-Celebest ‘Sulawesi’)*”, (PhD thesis, Universitat zu Koln, 1968), 31.

6. Mengenai kajian agama Minahasa, selain Kurt Tauchmann, sebelumnya sudah banyak ditulis oleh sejumlah zendeling namun agak bias. Kajian yang cukup memadai lihat juga M. W. M. Hekker, “*Voor Roudercultus en Sjamanisme in de Minahasa: Syncretisme van de Minahassische Religie*”, in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 144, 1ste Afl., Anthropologica XXX (1988): 64-83

Tokoh-tokoh mitologis yang utama ini, Karema, Lumimuut dan Toar dalam banyak tafsiran dipahami leluhur yang memulai kehidupan. Tokoh Karema diberi kesan seolah-olah datang begitu saja secara supranatural oleh karena itu ia diterima sebagai *walian* atau imam. Karema dipahami sebagai tokoh supranatural yang mewakili kehadiran Yang Ilahi dalam kosmos manusia.⁷

Karema juga ditafsir sebagai seorang *walian wangko* yang telah memrakarsai penciptaan manusia pertama yang kuasanya berasal dari *Empung Walian*. Karema disebut juga sebagai *Tareniema* atau ‘yang diciptakan pertama’.⁸ Peran Karema adalah peran ‘keimaman, kepemimpinan dan keibuan.’⁹ Mengenai ‘sumber kuasa’ Karema yang disebutkan berasal dari *Empung Walian Wangko*, dalam penyebutan di bagian tertentu Minahasa, dan di bagian selatan disebutkan dengan nama “Si Niema in ta na”, “yang menciptakan bumi.”¹⁰

Imam Karema memiliki peran keagamaan. Dalam kehidupan sosial orang Minahasa, agama memiliki peran penting. Karema melibatkan yang suci (*the sacred*) untuk melegitimasi tatanan dunia kehidupan sosial.¹¹ Dengan demikian agama dan budaya atau kehidupan sosial dalam kosmologi Minahasa adalah satu kesatuan yang tidak terpisah.

7 . Tauchmann, “Die Religion der...”, 33.

8. Bert Supit, *Minahasa, Dari Amanat Watu Pinawetengan sampai Gelora Minawanua* (Jakarta: Penerbit Sinar Harapan, 1986), 19-20.

9. Augustien Kapahang-Kaunang, *Perempuan: Pemahaman Teologis tentang Perempuan dalam Konteks Budaya Minahasa*, (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1993), 13

10. Alb. C. Kruijt, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, (‘S-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1906), 470.

11. Richard A.D. Siwu, *Minahasan Culture and Christianity in the Frame of Modernization in Indonesia Society*, (Tomohon: Letak, 2002), 38, 39.

Karema adalah representasi yang sakral. Dalam cerita ia muncul bersamaan dengan hadirnya seorang perempuan lain bernama Lumimuut. Ia seorang perempuan muda, dan dalam cerita diposisikan sebagai manusia. Manusia pertama Minahasa menurut mitos ini adalah perempuan, Karema seorang imam dan Lumimuut seorang ibu.

Selain Karema dan Lumimuut dua makhluk mitologis perempuan itu, disebutkan juga nama Toar, anak lak-laki dari Lumimuut. Toar lahir dari sebuah proses kehamilan yang terjadi secara supranatural, khas mitologi. Lumimuut dalam beberapa versi cerita awal disebutkan telah dihamili oleh angin barat. Pada banyak versi cerita, peran Karema sangatlah penting dalam proses tersebut, baik kehamilan maupun kelahiran hingga pengasuhan Toar sampai dia menjadi dewasa.

Kehamilan Lumimuut dengan melibatkan angin barat, yang menunjuk pada mata angin tempat matahari terbenam, dan tokoh Karema sebagai *walian* yang menjadi bagian penting dari proses, sepertinya mau menegaskan tentang ‘asal-usul’ kehidupan perkauman yang sakral dalam kesatuan kosmis antara bumi dan langit. Kemunculan Toar membuat relasi harmoni tersebut makin sempurna: perempuan tua (Karema) dan perempuan muda (Lumimuut), tanah dan ‘langit’, batu dan air, perempuan dan laki-laki. Gagasan di balik bagian cerita ini adalah: kehidupan bermula dan berproses dalam relasi harmoni di antara entitas-entitas beragam yang saling mengisi.¹²

Kisah tentang Lumimuut dan angin barat, menunjukkan jejak mitos perkawinan Langit dan Bumi yang sangat umum. Lumimuut adalah dewi bumi, ibu kesuburan, angin barat

12. Bandingkan dengan tafsiran Renwarin yang lebih menekankan relasi ‘oposisi’. (Renwarin, *Matuari wo Tonaas...*45-47.

adalah yang membawa hujan dan membuahi bumi.¹³ Kehidupan manusia terjalin secara supranatural dengan kehidupan para leluhur yang menghubungkan manusia atau komunitas dengan Yang Ilahi.

Lumimuut dan Toar serta keturunan awalnya diyakini sebagai *opo/apo* atau leluhur yang memulai kehidupan. Sebagai leluhur mereka adalah ‘pembuka jalan’ untuk kehidupan berkaum, yang dalam ritual-ritual mereka dikultuskan sedemikian rupa untuk merefleksikan teladan kehidupan yang ideal. Cara untuk membentuk suatu ikatan khusus, maka tokoh-tokoh mitologis ini kemudian diyakini sebagai leluhur yang mesti dirujuk secara geneologis.

Gagasan mengenai penataan ruang-ruang hidup dan relasinya terungkap dalam ide *tou an tana walina*, *sangasuru*, *sangaweteng*, *pakasaan* dan *mahasa/maasa*. *Mawetik* adalah tentang konflik dan ancaman kehancuran ruang dan relasi. Di dalam ruang yang dihidupi *se sangasuru* dan *sangaweteng* terdapat *tou an tana walina*. Kumpulan besar disebut *pakasaan*, ruang hidup bersama dalam keragaman.

2. Kultus

Leluhur yang disebutkan dalam mitos di atas yang selalu dilibatkan dalam ritual bernama Muntuuntu. Dalam mitos ia disebutkan sebagai salah satu anak Lumimuut dan Toar. Muntuuntu disebutkan sebagai pemimpin golongan *makatelu pitu*, yaitu mereka yang ditunjuk sebagai pemimpin agama. Dalam praktek agama Minahasa, *walian* (atau imam) yang

13. Sidney J. Hickson, *A naturalist in North Celebes: a narrative of travels in Minahassa, the Sangir and Talaut Islands, with notices of the fauna, flora and ethnology of the districts visited* (London: J. Murray, 1889), 242

bertugas menceritakan asal-usul disebut *Maeres*. Cerita ini biasanya disampaikan pada upacara kematian seseorang atau dalam sebuah ritual yang disebut *mangoray* (tentang peran *Maeres* akan dibahas pada bagian ritus).

Roh-roh leluhur mendapat tempat yang penting dalam agama Minahasa. Roh-roh leluhur disebut dengan *opo/apo*. Setiap melaksanakan upacara atau ritual, *opo/apo* selalu diikursertakan dalam rangka kultus terhadap Yang Ilahi.¹⁴

Yang Ilahi dalam mitos, ritus dan kultus agama (tua) Minahasa disebut dengan bermacam-macam nama. Dua nama yang utama dan umum adalah *Opo Empung*, namun di bagian Selatan Minahasa disebut dengan *Apo Kasuruan*. Kata ‘kasuruan’ terbentuk dari kata ‘suru’ yang berarti embrio atau asal keturunan. *Opo Kasuruan* diartikan sebagai *Tuhan Pencipta atau Asal segala Kehidupan*. *Opo Empung* berarti Tuhan yang Disembah. Nama-nama yang lain adalah sebagai berikut:

- *Opo Wailan – Tuhan Yang Maha Agung*
- *Empung Wailan – Tuhan Maha Agung yang Disembah*
- *Opo Wananatase – Tuhan Maha Tingi*
- *Opo Manembo-nembo – Tuhan yang melihat-lihat*
- *Empung Rengan-rengan – Tuhan yang selalu menyertai*
- *Empung Wailan – Tuhan Yang Agung*
- *Apo Wailan Wangko – Tuhan yang Maha Agung*

Nama-nama Yang Ilahi tersebut muncul dalam beragam praktek ritual agama Minahasa. Dalam ritual perayaan panen padi di dalamnya dilaksanakan pentas menari yang bernyanyi, yang disebut *Maengket*. Dalam lirik lagu *Maengket* menyambut padi baru (baru dipanen) yang disebut *Makamberu*, diwayatkan

14. G.A. Wilken, *Handleiding Voor de Vergelijkende Volkenkunde van Nederlandsch-Indie*, (Leiden: E.J. Brill, 1893), 621

bahwa padi berasal dari Yang Ilahi. Salah satu bagian liriknya dalam bahasa Tombulu¹⁵ dan Tomtemboan berbunyi demikian¹⁶:

Bahasa Tombulu	Terjemahan
<i>OPO Wananatas e tembonome (2x) kai se mangalei</i>	<i>Opo di atas lihatlah kami yang memohon</i>
<i>Kai imangalei kamang wangko</i>	<i>Kami yang memohon berkat besar</i>
<i>OPO Wailan e, si Wailan e owey</i>	<i>Opo yang Agung, yang Agung</i>
<i>Kandait ne Wailan upu'en katepu-tepuna</i>	<i>benih kandait dari yang Agung petiklah pada saat</i>
<i>Sa mengupu' umbene meiraraateme ni Opo Wailan e</i>	<i>Bila petik padi, cintailah Opo Wailan</i>
<i>Ambene ni Wailan e kinapei ne Wailan e</i>	<i>Padi dari yang Agung dipanggil yang Agung</i>
<i>Dst.....</i>	

Bahasa Tontemboan	Terjemahan
<i>O APO Wailan Wangko maturu lalan karondoran</i>	<i>O Apo yang Agung Besar menunjuk jalan yang lurus/ baik</i>

15. Tombulu adalah salah satu subetnis Minahasa.

16. Bagian ini keseluruhannya dikutip dari Paul Richard Renwarin, *Opo-Empung-Wailan: Yang Ilahi dalam Lirik Tembang Minahasa*, (Yogyakarta: Kanisius, 2012), 24-

<i>O Wailan tumatamber kamberu owey</i>	<i>O yang Agung pemberi padi baru</i>
<i>Tembone se mangalei wene kamberu owinoilane</i>	<i>Lihat yang meminta padi baru</i>
<i>Wailan tumatamber tongkoranai wuene owinoilane</i>	<i>Yang Agung pemberi curahkan bulir</i>
<i>Kamangenai se mawendu se mangalei wene</i>	<i>Berkati kami yang berlelah yang meminta padi</i>
<i>Dst.....</i>	

Dalam bahasa Minahasa sapaan *opo* (Tombulu) atau *apo* (Tontemboan), menunjuk pada leluhur secara geneologis. Kata *opo/apo* dipakai untuk menyapa leluhur, baik perempuan maupun laki-laki. Dalam ritual yang dipimpin oleh *tona'as kampaten* (pemimpin ritual untuk berkomunikasi dengan arwah leluhur), kata *opo/apo* menunjuk pada leluhur yang dihormati dan menjadi teladan. Pertama-tama ia adalah Lumimuut dan Toar lalu kerutunan awalnya, atau kepada tokoh-tokoh supranatural lainnya yang dianggap bagian dari silsilah komunitas.

Dalam hal sapaan *OPO/APO* untuk menyebut Yang Ilahi, ia tidaklah lagi menunjuk pada leluhur (manusia). *OPO/APO* dalam arti Tuhan atau Yang Ilahi dipahami sebagai Yang Maha yang melampaui *opo/apo* manusia. Misalnya *Opo Kasuruan Wangko* diberi makna sebagai sebagai Sang Pengasal Utama. Dengan demikian, penyebut kata *Opo/Apo* dalam makna Yang Ilahi selalu bersama dengan predikat yang dilekatkan pada-Nya: *Opo Wailan Wangko*, *Opo Wananatas*, *Opo Manembo-nembo*, dan seterusnya.

Selain kultus terhadap *opo/apo* dan *OPO/APO* seperti diuraikan di atas, dalam agama tua Minahasa dikenal juga adanya makhluk-makhluk atau kuasa-kuasa supranatural tertentu lainnya. Roh-roh jahat secara umum biasanya disebut *sesakit*. Kuasa *sesakit* dipercayai hadir dalam kehidupan manusia yang menyebabkan kesialan, sakit, menghalangi maksud atau keinginan komunitas. Ritual-ritual tertentu dilaksanakan untuk mengatasi *sesakit*. Misalnya dalam *ritual* (dalam bahasa Minahasa disebut *foso*) *mangelur* sebagai ritual kolektif (negeri). Maksud dari ritual ini adalah untuk menolak penyakit dan malapetaka yang telah menimpa negeri akibat kuasa *sesakit*. Ritual ini juga mengandung maksud untuk memohon berkat bagi komunitas.

17

Contoh ritual lainnya kaitan dengan hal tersebut adalah ritual mendirikan rumah. Mengawali semua prosesi ritual adalah mendengar bunyi burung *manguni* (*burung hantu*, Latin: *otus manadensis*) untuk mendapatkan pesan dari para leluhur (*opo/apo*) dan terutama pesan dari *Opo/Apo* (Yang Ilahi) yang menyampaikan restu atau juga peringatan, baik atau buruk membangun rumah di tempat itu atau pada waktu itu. Secara umum, ritual ini ditandai dengan meletakkan beberapa batu. Dalam hal tempat membangun rumah adalah tanah yang baru, maka diyakini penting untuk melakukan ‘pembelian’ secara simbolik dengan roh-roh yang mendahului mereka menempati tempat itu. Sebuah batu licin dari sungai diatur untuk meletakkan persembahan, sambil pemimpin ritual menyampaikan permohonan berkat. Batu licin dari sungai secara simbolik dipahami sebagai cara untuk menggelincirkan roh-roh jahat.¹⁸

17. Graafland, *Minahasa Masa Lalu...*, 95.

18. Renwarin, *Matuai wo Tonaas....*, 125-129.

3. Ritus

Pada agama (tua) Minahasa terdapat beberapa nama jabatan yang berkaitan dengan fungsi keagamaan. Nama-nama tersebut mengungkap pula bentuk-bentuk ritual dalam agama (tua) Minahasa. Yaitu: *Walian*, *Mawasal*, *Meeres*, *Menanalinga*, *Tumutungep*, *Leieen*, *Tounahas* dan *Teterussan*.¹⁹ Beberapa nama jabatan imam ini terutama dapat ditemukan di wilayah Tombulu, yang lainnya umum di Minahasa, seperti di Tontemboan, Tolour, Tonsea dan subetnis lainnya. Jabatan-jabatan ini menggambarkan kesatuan agama dan budaya atau kemasyarakatan dalam konsepsi harmoni.

- *Walian* adalah imam atau pemimpin untuk ritual. Keahlian mereka tidak dimiliki oleh semua orang. Di setiap kampung terdapat beberapa *walian*. Pada wilayah yang lebih luas yaitu kumpulan beberapa kampung seorang *walian* tua disebut *Tinuurran*.
- *Mawasal*, adalah imam untuk peristiwa kematian yang bertugas antara lain melaksanakan ritual pengorbaban untuk orang yang meninggal. Tugasnya adalah menyediakan pinang, lalu meriwayatkan silsilah, merawat jenazah (mandi, menyisir dan menyiapkan pakaian).
- *Meeres* bertugas pada malam perkabungan pada sebuah peristiwa kematian dan menceritakan kisah asal usul *Meeres* adalah seorang yang memiliki kemampuan sebagai perawih atau pencerita.

19. N.Ph. Wilken, "Bijdragen tot de kennis van de zeden en gewoonten der Alfoeren in de Minahassa", in *Mededelingen vanwege de Nederlandsche Zendelingengenootschap*, (Rotterdam: M. Wijt dan Zonen, 1863), 117-159.

- *Menanalinga* adalah seorang yang memiliki kemampuan mendengar dan menafsirkan suara burung. Jumlah mereka tidak terlalu banyak dalam sebuah komunitas.
- *Tumutungep*, imam yang memimpin ritual pembukaan sawah atau ladang baru. Ia dibantu oleh beberapa orang dalam mempersiapkan ritual tersebut. Intinya, *Tumutungep* berfungsi sebagai yang memimpin ritual permohonan agar sawah atau ladang itu dapat menghasilkan hasil yang baik baik pemilikinya.
- *Leleen* adalah imam untuk mengurus ritual penanaman, pemeliharaan dan panen padi. Biasanya *Leleen* akan mulai melakukan tugasnya sejak 25 hari sebelum padi ditaburkan.
- *Tou Nahas* adalah imam untuk berburu atau *mangangassu*. *Tou Nahas* akan melakukan ritual ketika musim berburu tiba.
- *Teterussan* adalah imam atau pemimpin yang berani dalam berperang. *Teterussan* akan melakukan ritual bila akan ada perang.

Ritual atau *poso* (juga dieja *posan*, *fosso*) dalam sistem keagamaan masyarakat tua Minahasa terdiri dari *poso keluarga* dan secara umum *poso negeri*. *Poso keluarga* biasanya dilakukan untuk menyembuhkan orang sakit atau untuk memohon atas ucapan syukur atas berkat umur panjang, keberhasilan panen dan kesejahteraan. *Poso negeri* dilakukan bersama oleh komunitas negeri yang bertujuan untuk menghidarkan atau mengusir wabah penyakit dan bencana yang diyakini penyebabnya adalah roh-roh jahat (*sesakit*) yang menimpa negeri. Dalam pelaksanaan *foso negeri*, semua pekerjaan dihentikan, tidak boleh ada orang

yang keluar dari negeri dan pembatasan bagi orang dari luar komunitas karena dikhawatirkan mereka akan mengubah aturan dan tatacara *foso*.²⁰

Berikut sebuah contoh ritual atau *foso* negeri yang berlangsung di pertengahan abad 19:

Berlangsunglah sebuah pesta. Semua bejalan hilir-mudik. Orang berteriak dan menjerit. Anak berjalan ke sana kemari membawa berisikan air – perempuan memasak; - dan kaum lelaki membawakan kayu; dan lain orang lagi membunuh babi.

Tengoklah bagaimana serius da agung si kakek yang beruban itu menyendirikan sebagian dari masing-masing potongan (babi), dan meleletakkannya pada suatu meja bambu yang agak ditinggikan....Apakah ia akan menyembahkan kepada seorang pemimpin besar yang telah meninggal, atau kepada ruh pelindung, atau kepada suatu mahluk yang lebih tinggi? – Dengarlah, dia mulai mengangkat suaranya dengan nada bernyanyi: - *O empung e wailan! O empung rengarenan! Kuman wo melep wo lumema. – Pikipikian un sakit, wo kelu-kelungan un kelungiyow watu; - wo yayo-ayo mange witi se lokon telu katutoun wo kakalawir namey.*”

O Dewa berkuasa! O Dewa pelindung! Makanlah dan minumlah dan ambillah pinang! Hindarkan penyakit, dan lindungi kami seperti dengan perisai batu; dan buatkanlah usia kami beserta umur yang mencapai bahagia mencapai ketiga Lokon itu!

Sekarang mereka duduk. Di sana masing-masing mengambil nasi beserta daging babi yang telah dimasak secara berlimpah. Sebuah tempat minum tersebut dari ruas bambu – *kowei* atau *soke*’ berpindah dari mulut

20. Wilken, *Handleiding Voor de Vergelijkende*, 623-

ke mulut orang lain, bergantian. Sagner Minahasa (nira) membuat lidah dan kaki bergerak-gerak, lalu mereka berkumpul untuk menari. Mereka melambai-lambaikan dengan daun tawa'ang dan menyanyi. Ini adalah pesta panen.²¹

Ritual tersebut adalah ritual untuk panen. Pemimpin ritual adalah seorang *walian*. Dalam ritual itu disebutkan adanya persembahan hewan dalam bahasa Minahasa disebut *mumper* atau disebut pula *weteng* ²² sebagai unsur penting dalam setiap ritual. Dalam ritual yang lain *mumper* dapat berupa kapur, sirih pinang dan *sagner* (minuman yang disadap dari mayang pohon enau), tembakau dan kepala babi yang sudah direbus dan sembilan butir telur ayam kampung. Dalam ritual yang lain, persembahan hewan binatang dapat berupa beberapa ekor ayam.

Ritual yang mengungkapkan kultus terhadap para leluhur dan terhadap Yang Ilahi, yang di dalamnya ada doa-doa, tarian-nyanyian, persembahan dan prosesi adalah ungkapan simbolik kepercayaan terhadap adanya kuasa yang berada di luar diri manusia dan komunitasnya. Ritual dilaksanakan sebagai ekspresi simbolik untuk sebuah jamuan bersama semesta, yang di dalamnya bermaksud mengungkapkan permohonan dan syukur terhadap yang dipercayai sebagai 'pendahulu kehidupan

21. N. Graafland, *Minahasa Masa Lalu dan Masa Kini*, terj. Yoost Kullit, (Jakarta: Lembaga Perpustakaan Dokumentasi dan Informasi, 1987), 83. Diterjemahkan oleh Yoost Kullit dari *De Minahassa. Haar Verleden en Haar Tegenwoordige Toestand*, (Rotterdam: M. Wyt & Zonen, 1869).

22. Kurban atau persembahan kepada leluhur. *Weteng* berarti bagi, seperti yang dimaksudkan adalah membagikan atau memberikan persembahan kepada leluhur (*opo/apo*) dan kepada *Opo Kasuruan* atau *Empung Wailan*.

komunitas' atau para *opo/apo* dan kepada *OPO/APO* sebahai Yang Ilahi, Dia yang menjadi sumber atau asal kehidupan.

Dalam banyak bentuk *foso*²³ nama-nama *opo/apo* yang terdapat dalam mitos Lumimuut-Toar disebutkan dan diposisikan sebagai pendahulu kehidupan komunitas yang harus dihormati. *Karema* adalah imam, Lumimmut dan Toar diyakini sebagai *makhluk-makhluk supranatural*, sebagai *opo/apo*.²⁴ Dalam ritual yang dilaksanakan untuk kematian seseorang, seorang imam *meeres* bertugas untuk mengisahkan para leluhur, nama-nama dan juga jasa-jasa dan pengalaman-pengalaman mereka. Kepada para leluhur tertentu, terutama yang menurut kisah adalah anak-anak dari Lumimuut-Toar, atau seorang tokoh dalam sejarah komunitas yang memiliki jasa dan menonjol dalam hal teladan moral, disakralkan sebagai *opo/apo*.

Tempat mitos Lumimuut-Toar dalam kultus dan ritus agama sangat penting. Setiap pelaksanaan ritus sepertinya adalah 'cerita dalam tindakan' yang mementaskan ulang kisah asal-usul dan refleksi serta ekspresi religius pesan mitos Lumimuut-Toar yang senantiasa ditafsir seiring perubahan dalam komunitas. Dalam setiap ritual yang dilaksanakan, mitos asal usul dihayati sebagai upaya 'menghidupkan' kembali para *opo/apo*, atau leluhur untuk mengambil teladan dari mereka.

23. Tentang bentuk-bentuk *foso* lihat uraian Graafland, *Minahasa Masa Lalu*, 81-144.

24. Hekker, M. W. M. Hekker, "Voor Roudercultus en Sjamanisme in de Minahasa: Syncretisme van de Minahassische Religie", in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 144, 1ste Afl., *Anthropologica* XXX (1988): 64-83

4. Agama (tua) Minahasa sebagai Warisan

Kekristenan telah menjadi sistem dan praktek religi orang-orang Minahasa di masa kini. Namun bukan berarti sistem, praktek dan makna ‘agama (tua) Minahasa’ ini telah hilang sama sekali. Sekarang ini di Minahasa bermunculan banyak kelompok budaya yang melakukan upaya-upaya melestarikan adat dan tradisi, salah satunya adalah dengan melakukan ritual-ritual religi Minahasa yang berdasarkan observasi partisipatif penulis, sejumlah unsur yang ditemukan dalam sistem dan praktek di masa lampau tetap dipertahankan. Selain itu, penulis juga menemukan upaya mewariskan tradisi religi ini kira-kira sampai pada tahun 1980-an, terutama dari dalam keluarga, di Kawangkoan, sebuah kota kecil di bagian tengah Minahasa.²⁵

Warisan praktek religi tersebut merupakan pengalaman langsung penulis bersama Oma atau nenek. Dia seorang perempuan Minahasa yang sangat menghormati warisan praktek dan nilai luhur budaya Minahasa. Di tengah kekristenan yang dominan, ia masih mempercayai secara penuh bahwa *mu'kur* (jiwa) anggota keluarga atau leluhur tetap ‘hidup’ bersama-sama dengan keluarga atau komunitas. Seperti telah dijelaskan pada bagian sebelumnya, leluhur merupakan unsur penting dalam setiap ritual agama (tua) Minahasa. Dengan demikian dipahami juga bahwa, jiwa para leluhur tersebut sesekali harus diundang hadir dalam kehidupan keluarga.

Pada peristiwa-peristiwa khusus, misalnya malam Natal, malam tahun Baru, hari pengucapan syukur atau acara-acara keluarga tertentu (perayaan-perayaan yang telah dilaksanakan dalam tradisi Kristen), oma melakukan apa yang orang Minahasa

25. Bagian ini penulis telah narasikan dalam Denni H.R. Pinontoan, “Menuju Teologi Identitas: Kajian atas Rekonstruksi dan Representasi Moral Kristen Barat terhadap Makna *Mu'kur* di Minahasa” dalam *Indonesian Journal of Theology* 3/1 (July 2015): 1-34.

sebut *ma'umper*. Caranya, di kamar tidur disediakan meja kecil. Meja itu diatur rapi layaknya menyambut tamu, seperti menaruh taflak dan lilin (atau lentera buatan sendiri dengan wadah botol). Kemudian diatur rapi beberapa piring kopi yang masing-masing berisikan nasi, dan lauk pauk yang baru selesai dimasak untuk persiapan acara. Ditaruh juga gelas berisi air, atau sloki berisi '*cap tikus*' (minuman alkohol khas Minahasa hasil dari penyulingan tuak atau saguer) dan rokok tabaku. Tidak lupa mengelilingi meja kecil itu oma menaruh kursi, dua atau tiga.

Setelah semua selesai disajikan, oma akan mengucapkan kalimat dalam bahasa Tontemboan, yang jika diterjemahkan secara bebas ke dalam bahasa Melayu Manado kira-kira akan berbunyi begini, "Biar torang so beda tanpa tinggal, ngoni kurang jiwa (mu'kur), maar ini (maksudnya yang disajikan) tu yang ngoni boleh rasa akang. Lia-lia akang kamari pa torang." (Bahasa Indoensia: Meski kita sudah berbeda tempat tinggal dan kalian tinggal jiwa, tapi ini makanan silakan dicicipi. Mohon datang bersama kami.)

Sepertinya, pada tahun-tahun itu di Kawangkoan praktek ini masih umum dilakukan. Suatu ketika di rumah sebuah keluarga dilaksanakan acara *kumawus* atau acara peringatan 7 hari (seminggu) meninggalnya salah satu anggota keluarga di rumah itu. Tamu yang datang lumayan banyak mengingat orang yang meninggal dan keluarganya termasuk keluarga besar di Kawangkoan. Acara makan-makan tahap pertama sudah selesai, segera menyusul tahap ke dua. Tapi keluarga dan tetangga yang memasak sudah mulai khawatir. Masih akan ada tamu lagi yang lumayan banyak untuk datang makan. Sementara sudah terlihat tanda-tanda persediaan makanan bakal tidak mencukupi. Bagi orang-orang Minahasa adalah memalukan jika persediaan makanan tidak mencukupi atau

habis di saat acara masih sementara berlangsung. Terdengar beberapa orang bercakap-cakap. Ada yang bilang begini, “*Oh, ca wona kwa mema mumper sera*” (artinya: Oh, mereka/keluarga mungkin tidak membuat *mumper*). Beberapa orang yang lain sepertinya mengiyakan dan berusaha memastikan apakah keluarga membuat *mumper* di kamar atau tidak.

Warisan sistem dan praktek agama (tua) Minahasa juga dapat diamati pada kelompok-kelompok budaya Minahasa. Dalam setiap ritual yang dilaksanakan, paling nyata setiap tanggal 3 Januari di *Watu Pinawetengan*²⁶, Desa Pinabetengan, Kec. Tompaso Barat, Kab. Minahasa. Kelompok-kelompok budaya, yang beranggotakan sekitar 10 sampai 30 orang ini datang dengan *tonaas pakampetan*. Secara bergantian kelompok-kelompok ini melakukan ritual. Unsur-unsur yang digunakan dalam ritual tampaknya masih mempertahankan banyak unsur seperti yang digunakan pada ritual tua.

Tampak perangkat ritual, yaitu *mumper* berupa pinang, kapur sirih, tembakau, *saguer* atau *cap tikus*, bersama *kower* (cangkir dari terbuat dari bambu), lalu tanaman *tawa'ang*

26. *Watu Pinawetengan* adalah sebuah situs batu besar yang pada bagian atasnya terdapat guratan-guratan yang diduga menceritakan kehidupan para leluhur di masa lalu. *Watu Pinawetengan* disebutkan dalam mitos Lumimuut-Toar sebagai tempat para leluhur melakukan musyawarah untuk menyelesaikan konflik antar kelompok masyarakat awal Minahasa. Setiap tanggal 3 Januari, ribuan orang berkumpul di situ itu. Mereka datang umumnya bersama kelompok-kelompok budaya yang dipimpin oleh seorang *Tonaas Pakampetan*. Di sana secara bergantian kelompok-kelompok ini melakukan ritual yang dipimpin oleh *tonaas* untuk berkomunikasi dengan para leluhur dengan mempersembahkan *mumper*. Menurut observasi penulis, unsur-unsur dalam ritual tua tampaknya beberapa di antaranya masih dipertahankan. Kelompok-kelompok yang melakukan ritual ini menyakini bahwa yang mereka lakukan itu adalah ritual keagamaan yang sesuai dengan apa yang para leluhur lakukan dulu. Selain tanggal 3 Januari, pada setiap saat kelompok-kelompok kecil juga melakukan ritual sesuai dengan kebutuhannya.

(Latin: *Cordyline fruticosa*)²⁷ diletakkan pada bagian kepala *watu*. Lalu kain merah dengan tulisan-tulisan berbahasa Minahasa kreasi masing-masing kelompok digelar di atas badan *watu*. Ada pula kelompok budaya tertentu menyiapkan kepala babi yang sudah direbus sebagai *mumper*. Biasanya anggota kelompok budaya berdiri mengelilingi *watu*. Setelah semua dipastikan siap, *tonaas*, pemimpin ritual yang didampingi seseorang lalu mulai membaca doa-doa hingga mengalami *trance*. Hal ini dipahami sebagai cara untuk berkomunikasi dengan leluhur untuk mendapatkan petunjuk dan petunjuk-petunjuk. Biasanya, oleh kelompok yang menggelar ritual memaknai ritual tersebut adalah untuk menyatakan syukur dan permohonan.

Penutup

Sistem, nilai dan praktek Agama (tua) Minahasa, seperti uraian di atas terungkap pada mitos, kultus dan ritus. Mitos Lumimuut-Toar adalah yang utama sebagai ‘teks sakral’ yang kemudian ditafsir dan dipahami sebagai acuan untuk menjalankan ritual dan pemahaman mengenai kultus terhadap para *opo/apo* dan kepada *Opo/Apo*, Yang Ilahi serta kesadaran terhadap sakralitas semesta.

Dalam kultus terhadap para leluhur dan kepada Yang Ilahi, serta keyakinan adanya *sesakit* atau kuasa-kuasa supranatural lainnya telah membentuk suatu keyakinan dan kepercayaan dalam sistem dan praktek agama (tua) Minahasa. Kultus ini mengungkap kesadaran religius yang mendalam, yang kemudian ia diterjemahkan dalam totalitas kehidupan komunitas.

27. *Tawa'ang* biasanya diartikan sebagai simbol menyatakan perjanjian dan kesetiaan pada relasi dengan para leluhur, Yang Ilahi dan komitmen bersama sesama dan semesta.

Upaya untuk menarasikan dan mementaskan kembali cerita sakral, kultus terhadap leluhur dan Yang Ilahi dilakukan dalam setiap ritual. Ritual agama (tua) Minahasa menggambarkan upaya untuk menjaga relasi harmoni antara *tou* (manusia), komunitas dengan para leluhur sebagai asal kehidupan berkaum dan terutama kepada Sang Pengasal atau *Opo Kasuruan*. Ritual mementaskan sebuah ‘jamuan’ bersama semesta yang dilakukan secara cara untuk menyatakan syukur, memohon berkat dan berharap kehidupan berkaum dipelihara oleh Yang Ilahi melalui kehadiran para leluhur dalam ingatan kolektif komunitas.

DAFTAR PUSTAKA

- Graafland, N., *Minahasa Masa Lalu dan Masa Kini*, terj. Yoost Kullit, (Jakarta: Lembaga Perpustakaan Dokumentasi dan Informasi, 1987)
- Hekker, M. W. M., “Voor Roudercultus en Sjamanisme in de Minahasa: Syncretisme van de Minahassische Religie”, in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 144, 1ste Afl., *Anthropologica* XXX (1988).
- Hekker, M. W., “Voor Roudercultus en Sjamanisme in de Minahasa: Syncretisme van de Minahassische Religie”, in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 144, 1ste Afl., *Anthropologica* XXX, 1988.
- Hersevien M. Taulu, “Perkawinan Bangsa Malesung Zaman Dulu” dalam *Bulletin YAPERNA*, yang diterbitkan oleh Yayasan Perpustakaan Nasional, 1976.
- Hickson, Sidney J., *A naturalist in North Celebes: a narrative of travels in Minahassa, the Sangir and Talaut Islands, with notices of the fauna, flora and ethnology of the districts visited*, London: J. Murray, 1889.
- Jellesma, E.J., “Bijdragen tot de Kennis van het Tompakewasch Verzameld”, *Bataviaasch Genootschap van Kunste en Wetenschappen*, Dell XLVII, 1 stuk.
- Kapahang-Kaunang, Augustien, *Perempuan: Pemahaman Teologis tentang Perempuan dalam Konteks Budaya Minahasa*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1993.

- Kruijt, Alb. C., *Het Animisme in den Indischen Archipel*, 'S-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1906.
- Pinontoan, Denni H.R., "Menuju Teologi Identitas: Kajian atas Rekonstruksi dan Representasi Moral Kristen Barat terhadap Makna Mu'kur di Minahasa" dalam *Indonesian Journal of Theology* 3/1, July 2015.
- Renwarin, Paul Richard, *Matuai wo Tonaas: Jilid I Mawanua*, Jakarta: Cahaya Pineleng, 2007.
- _____, *Opo-Empung-Wailan: Yang Ilahi dalam Lirik Tembang Minahasa*, Yogyakarta: Kanisius, 2012.
- Riedel, J.G.F., *Inilah Pintu Gerbang Pengetahuwan Itu: Apatah Dibukakan Guna Orang-orang Padudokh Tanah Minahasa ini*, (Batavia: Ter-Lands Dukkerij, 1862); *Ijai Jar Un Aasaren Tuah Puhuhna ne Mahasa, Nirewok Wija se Touw Maka Aasaren*, Batavia: tp, 1870.
- Siwu, Richard A.D., *Minahasan Culture and Christianity in the Frame of Modernization in Indonesia Society*, Tomohon: Letak, 2002.
- Supit, Bert, *Minahasa, Dari Amanat Watu Pinawetengan sampai Gelora Minawanua*, Jakarta: Penerbit Sinar Harapan, 1986.
- Tauchmann, Kurt, "Die Religion der Minahasa-Stämme (Nordost-Celebest 'Sulawesi')", PhD thesis, Universitat zu Koln, 1968.
- Taulu, Hersevien M., *Bintang Minahasa (Pingsan Mogogunoiy)*, (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Penerbitan Buku Sastra [i.e. Sastra] Indonesia dan Daerah, 1978)
- Waworoentoe, A.L., "Sisilen Matoea an dorö in tana im Maasa koemiit in sisisilën Niindo a se matoe-matöea", dalam *Bataviaasch Genootschap van; Schwarz, J.Albt., Tontemboansche Texten*. Leiden: E.J. Brill, 1907.

Wilken, G.A., *Handleiding Voor de Vergelijkende Volkenkunde van Nederlansch-Indie*, Leiden: E.J. Brill, 1893.

Wilken, N.Ph., “Bijdragen tot de kennis van de zeden en gewoonten der Alfoeren in de Minahassa”, in *Mededelingen vanwege de Nederlandsche Zendelingengenootschap*, Rotterdam: M. Wijt dan Zonen, 1863.

Agama dan Kepercayaan Masyarakat Suku Anak Dalam (Orang Rimba) di Provinsi Jambi

Oleh: Wandu

Pendahuluan

Wilayah Indonesia merupakan wilayah yang memiliki letak yang strategis, sehingga tidak heran jika terjadi akulturasi beragam budaya yang terjadi sejak zaman nenek moyang sampai era global saat ini.¹ Pada zaman dahulu nenek moyang manusia tentunya berdialektika dengan budaya mereka sehingga menemukan formulasi yang cukup dan melahirkan kebudayaan mereka masing-masing. Begitulah juga dinamika kepercayaan yang ada di Nusantara, bahkan masyarakat itu sendiri sudah ada jauh sebelum negara Indonesia ini dibentuk.

Masyarakat Suku Anak Dalam atau Orang Rimba merupakan bagian dari kelompok masyarakat terasing yang berada diwilayah Provinsi Jambi dengan populasi seluruhnya 200.000 orang yang tersebar di beberapa Kabupaten di Provinsi Jambi terkhusus

1. Zulfikar Ahmad, dkk, *Agama dan Budaya Lokal, Revitalisasi Adat dan Budaya di Bumi Langkah Serentak Limbai Seayun*, Zulfikar Ahmad, (Jambi, Sulthan Thaha Press: 2009), 55

wilayah mudik; Kabupaten Batang Hari, Kabupaten Bungo, Kabupaten Tebo, Kabupaten Sarolangun, Kabupaten Bangko.² Mereka terpencil, terisolasi, tertinggal dibidang ekonomi, politik, kesehatan dan sosial.

Sejumlah antropolog berpandangan bahwa Suku Anak Dalam atau Orang Rimba Provinsi Jambi termasuk kategori Proto Melayu (Melayu Tua), berdasarkan beberapa hasil penelitian Suku Anak Dalam atau Orang Rimba Jambi memiliki kesamaan dengan Melayu lainnya, seperti bahasa, kesenian. Salah satunya adalah bentuk upacara *besale* (upacara pengobatan) pada masyarakat Suku Anak Dalam atau Orang Rimba hampir sama dengan bentuk upacara *aseik* (upacara pengobatan) pada masyarakat Kerinci yang juga tergolong sebagai Proto Melayu (Melayu Tua).³

Masyarakat asli suku anak dalam atau Orang Rimba telah mendiami hutan Provinsi Jambi selama ratusan tahun. Komunitas Orang Rimba menyebut hutan yang ada di Provinsi Jambi sebagai daerah pengembaraan: dimana mereka berinteraksi dengan alam, saling memberi dan menerima dan saling menghidupi. Untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, Orang Rimba melakukan kegiatan berburu, mencari ikan, mencari madu, dan menyadap karet untuk dijual.⁴

Penulis bisa berkesimpulan bahwa Orang Rimba Provinsi Jambi merupakan salah satu suku asli yang telah lama bermukim

2. Badan Pusat Statistik Provinsi Jambi 2018.

3. Muchlas Munawir, *Sedikit Tentang Kehidupan Suku Anak Dalam (Orang Kubu) di Provinsi Jambi* (Provinsi Jambi, 1975), 20.

4. Khairul Fahmi, dkk, *Rencana Pengelolaan Taman Nasional Bukit Dua Belas dan Hak Komunitas Orang Rimba Sebagai Salah Satu Masyarakat Adat, (Indegenious Peoole)*. Perhimpunan Bantuan Hukum dan Hak Azasi Manusia Indonesia (PBHI) Wilayah Sumatera Barat, 2006, 3.

di Jambi, namun lambat laun tergerus zaman akibat dominasi kekuasaan ikut mempengaruhi pelabelan dalam penyebutan kelompok minoritas ini. Setiap kelompok yang telah melakukan interaksi dengan mereka akan memberikan penamaan yang berbeda. Untuk penamaan ini, kata Suku Anak Dalam atau Orang Rimba adalah sebutan yang lazim yang digunakan dalam tataran ilmiah, tetapi masyarakat umum, khususnya masyarakat Provinsi Jambi lebih sering menggunakan kata Suku Kubu atau Orang Kubu.

Suku Orang Rimba Provinsi Jambi merupakan juga pecinta hutan sejati, mereka senantiasa menggunakan seluruh ruang didalam hutan sebagai tempat membangun interaksi sosial sesama komunitas Orang Rimba. Kepercayaan, adat dan tradisi muncul dari proses interaksinya dengan hutan, bagi mereka hutan bukan saja diartikan sebagai sumber kehidupan, akan tetapi juga merupakan simbol sebuah kepercayaan, merubah hutan berarti merubah kodrat tuhan maka akan timbul kerusakan hutan, tidak ada lagi binatang buruan, sumber daya hutan lainnya akan sulit ditemukan akhirnya berdampak pada sumber perekonomian.

Keberadaan Orang Rimba saat ini adalah keberadaan yang terancam terhadap arus perubahan yang ingin dilakukan negara. Kebijakan pemerintah mengatur dan ikut campur dalam kehidupan Orang Rimba tentu menjadi ancaman tersendiri bagi ekosistem mereka, karena bagi Orang Rimba kehidupan mereka adalah hutan, Orang Rimba mempunyai aturan adat dalam menjaga kelestarian dan keberlangsungan hutan dengan aturan adat tersebut mereka memanfaatkan hasil hutan Provinsi Jambi sebagai sumber ekonomi kehidupan, disamping itu ragam tradisi budaya menjadi kearifan tersendiri dalam kehidupan hutan mereka, dan semua kearifan tradisi dan adat istiadat sebagai identitas tersebut berjalan seiring dengan proses

alamiah kehidupan hutan yang mereka jalani.⁵

Ditengah arus modernisasi dan perkembangan teknologi, Suku Anak Dalam (Orang Rimba), disatu sisi harus bertahan mempertahankan hak adatnya sebagai identitas suatu budaya. Namun dalam beberapa dekade terakhir mereka harus berhadapan dengan arus modernisasi tersebut. Akhirnya ada beberapa kelompok dari golongan ini berubah keyakinan memeluk agama Islam dan Kristen. Penelitian ini membahas lebih lanjut sejauh mana resistensi agama dan kepercayaan Suku Anak Dalam (Orang Rimba), berikut asal agama mereka, sistem kepercayaannya, struktur, tradisi, dan tempat-tempat sakral Orang Rimba. Pada pembahasan akhir membahas daya tahan agama dan kepercayaan pada masyarakat Suku Anak Dalam (Orang Rimba) dalam tantangan zaman.

Pembahasan

1. Asal Usul Suku Anak Dalam (Orang Rimba)

Mengenai asal usul Suku Anak Dalam (Orang Rimba) sampai saat ini tidak ada yang dapat memastikan dari mana kapan dan tepatnya mereka mendiami hutan yang ada di Provinsi Jambi namun dalam paper Oyvind Sandbukt⁶ ia menjelaskan bahwa Orang Rimba awalnya secara nomaden mendiami Sumatera Selatan dan ada juga beberapa literatur menyebutkan bahwa ia asli orang Jambi, dalam artian asal usul mereka masih penuh

⁵ Berlian Sentosa, Resistensi Orang Rimba, "*Studi tentang Perlawanan Orang Rimba Menghadapi Kebijakan Rencana Pengelolaan Taman Nasional Bukit Dua Belas Provinsi Jambi*", (Tesis, UGM, 2011), 5

⁶ Oyvind Sandbukt, *Kubu Conception of Reality*, (Copenhagen, Scandinavia Institut of Asian Studies, 1984), 85-98.

tanda tanya, akhir-akhir ini data yang penulis dapat baik itu dari teori dan cerita dari mulut ke mulut (*oral history*) sedikit banyak penulis dapat informasi, berikut beberapa literatur cerita rakyat dengan judul, Cerita Buah Gelumpang, Tambo Anak Dalam (Minangkabau), Cerita Orang Kaya Hitam. Cerita tentang Orang Kubu, dan lain-lain, dapat disimpulkan bahwa Suku Anak Dalam (Orang Rimba)⁷ berasal dari tiga sebaran yaitu:

Untuk diwilayah Kabupaten Batanghari, ada yang menyebut mereka berasal dari Sumatera Selatan, wilayah Kabupaten Bungo, Kabupaten Tebo dan Kabupaten Batanghari ada yang menyebut mereka berasal dari Minangkabau, untuk wilayah Kabupaten Sarolangun (Pusat Suku Anak Dalam) dan Kabupaten Bangko beberapa data menyebut mereka berasal dari Jambi asli. Disamping itu versi data dari Kementrian Sosial dalam data informasi Depsos RI (1990) menyebutkan asal usul Suku Anak Dalam (Orang Rimba) dimulai sejak tahun 1624 ketika Kesultanan Palembang dan Kerajaan Jambi, yang sebenarnya masih satu rumpun, terus menerus bersitegang sampai pecahnya pertempuran di Air Hitam pada tahun 1929.

Versi ini menunjukkan mengapa saat ini ada dua kelompok masyarakat Suku Anak Dalam dengan bahasa, bentuk fisik, tempat tinggal dan adat istiadat yang berbeda. Mereka yang menempati belantara Musi Rawas (Sumatera Selatan) berbahasa Melayu, berkulit kuning dengan berpostur tubuh ras Mongoloid seperti orang Palembang sekarang. Mereka ini keturunan pasukan Palembang. Kelompok lainnya tinggal dikawasan hutan Jambi berkulit sawo matang, rambut ikal, mata menjorok kedalam. Mereka tergolong ras wedoid (campuran wedda dan negro). Banyak yang menyebut mereka tentara bayaran

7. Elsbeth Locher Scholten, *Sumatran Sultanate and Colonial State "Jambi and the Rise of Dutch Imperialism, 1830-1907"*, (Southeast Asia Program, Cornell University, New York), 16.

Kerajaan Jambi dari Negara lain.

Selain masih simpang siurnya mengenai asal usul Suku Anak Dalam (Orang Rimba) data pasti penduduk juga masih dalam tanda tanya karena memang keberadaan mereka jauh dari perkampungan ramai. Data yang terakhir penulis dapat yang dikumpulkan oleh LSM lokal WARSIS (WARSIS dan Oyvind Sandbukt 1998) memperkirakan 3.000 Orang Rimba dalam dan 5000 Orang Rimba luar, dan Orang Batin Kubu 13.000-15.000 tinggal di pinggiran sungai Batang Hari bahkan bisa lebih. Data ini bisa dipastikan belum final dan masih banyak kekurangan didalamnya terlebih data ini data lama. Penyebab data kurang konkret adalah pemerintah Provinsi Jambi memang tidak punya data yang valid tentang angka penduduk Orang Rimba. Setiap instansi juga melakukan pelaporan yang bervariasi, ditambah lagi Departemen Sosial tidak mendukung/menunjukkan data pasti tentang angka kependudukan Orang Rimba di Provinsi Jambi. Selain itu kepercayaan tradisional mereka membatasi interaksi dengan dunia luar. Kepala suku sangat membatasi interaksinya terlalu dekat dengan orang luar apalagi membiarkan mereka tinggal dengan komunitas mereka. Akan tetapi pada periode 25 tahun terakhir praktek larangan ini sudah banyak berubah.⁸

Berikut data dari BPS Provinsi Jambi 2018, mereka mengklaim sekitar 200.000 Suku Anak Dalam atau (Orang Rimba) yang tersebar di beberapa Kabupaten di Provinsi Jambi terkhusus wilayah mudik Provinsi Jambi, yaitu Kabupaten Batang Hari, Kabupaten Bungo, Kabupaten

8 Steven Sager, *The Sky is our Roof, the Earth our Floor, Orang Rimba Customs and Religion in the Bukit Duabelas region of Jambi, Sumatera*, (Australian National University, Australian, 2008), 11.

Tebo, Kabupaten Sarolangun, Kabupaten Bangko.⁹ Mereka hidupnya terpencil, terisolasi, tertinggal dibidang ekonomi, politik, kesehatan, sosial bahkan pendidikan.

Sejumlah ahli antropolog juga berpandangan bahwa Suku Anak Dalam atau Orang Rimba Provinsi Jambi termasuk kategori Proto Melayu (Melayu Tua), berdasarkan beberapa hasil penelitian Suku Anak Dalam atau Orang Rimba Jambi memiliki kesamaan dengan Melayu lainnya, seperti bahasa, kesenian. Salah satunya adalah bentuk upacara *besale* (upacara pengobatan) pada masyarakat Suku Anak Dalam atau Orang Rimba hampir sama dengan bentuk upacara *aseik* (upacara pengobatan) pada masyarakat Kerinci yang juga tergolong sebagai Proto Melayu (Melayu Tua).¹⁰

Masyarakat asli Suku Anak Dalam (Orang Rimba) telah mendiami hutan Provinsi Jambi selama ratusan tahun. Komunitas Orang Rimba menyebut hutan yang ada di Provinsi Jambi sebagai daerah pengembaraan: dimana mereka berinteraksi dengan alam, saling memberi dan menerima dan saling menghidupi. Untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, Orang Rimba melakukan kegiatan berburu, mencari ikan, mencari madu, dan menyadap karet untuk dijual.¹¹

Dari beberapa referensi diatas dapat penulis katakan bahwa Orang Rimba Provinsi Jambi merupakan salah satu suku asli yang telah lama bermukim di Jambi. Namun lambat laun akibat

9. Badan Pusat Statistik Provinsi Jambi 2018.

10. Muchlas Munawir, *Sedikit Tentang Kehidupan Suku Anak Dalam (Orang Kubu) di Provinsi Jambi (Provinsi Jambi, 1975)*, 20.

11. Khairul Fahmi, *Rencana Pengelolaan Taman Nasional Bukit Dua Belas dan Hak Komunitas Orang Rimba Sebagai Salah Satu Masyarakat Adat, (Indegenious Peoole)*. Perhimpunan Bantuan Hukum dan Hak Azasi Manusia Indonesia (PBHI) Wilayah Sumatera Barat, dkk, 2006, 3.

dominasi kekuasaan ikut mempengaruhi pelabelan dalam penyebutan kelompok minoritas ini. Setiap kelompok yang telah melakukan interaksi dengan mereka akan memberikan penamaan yang berbeda. Untuk penamaan ini, kata Suku Anak Dalam atau Orang Rimba adalah sebutan lazim yang digunakan dalam tataran ilmiah. Tetapi masyarakat umum, khususnya masyarakat Provinsi Jambi lebih sering menggunakan kata Suku Kubu atau Orang Kubu.

Masyarakat Orang Rimba itu sendiri sangat tidak suka apabila mereka disebut Orang Kubu atau Suku Kubu, menurut mereka penamaan ini dianggap sangat kasar karena mengidentifikasikan keterbelakangan dan kebodohan. Padahal, makna dari kata Kubu itu sendiri berarti pemertahanan: yaitu orang yang bertahan hidup di hutan atau bisa juga diartikan sebagai benteng.¹²

Masyarakat Orang Rimba awalnya hidup berpindah-berpindah dari satu wilayah ke wilayah yang lain didalam hutan, dikawasan hutan mereka hidup secara berkelompok dan menyebar ke beberapa kabupaten seperti di Kabupaten Tebo, Kabupaten Bungo, Kabupaten Muara Jambi, Kabupaten Merangin dan Kabupaten Sarolangun.

Berdasarkan tempat tinggal dan pakaian, kelompok Orang Rimba dapat diklasifikasikan ke dalam tiga kategori pemukiman.¹³ Pertama, Orang Rimba yang bermukim didalam hutan dan hidup berpindah-pindah. Kedua, Kelompok Orang Rimba yang hidup dalam hutan dan menetap. Ketiga, Kelompok Orang Rimba yang pemikimannya berdekatan dengan pemukiman orang terang (masyarakat umum). Jika diamati dari segi pakaian,

12. Diana Rozelin, *Dialek Melayu Orang Rimba di Provinsi Jambi: Kajian Dialektologi*, (Universitas Sebelas Maret, Bandung : 2014), 4.

13. Mutholib Sutumo, *Orang Rimbo, Kajian Struktural-Fungsional Masyarakat Terasing di Makekal Provinsi Jambi*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1995), 55.

Orang Rimba telah banyak mengalami perubahan, tetapi yang masih menetap didalam hutan dan hidupnya berpindah-pindah mereka masih mempertahankan pakaian tradisional mereka, pembagiannya yaitu: Pertama, bagi yang tinggal dihutan dan berpindah-pindah pakaiannya sederhana sekali, yaitu cukup dengan menutupi bagian tertentu saja (*cawat/kacut* untuk laki-laki dan *kemban* untuk perempuan).

2. Sistem Kepercayaan Suku Anak Dalam (Orang Rimba)

Suku Anak Dalam (Orang Rimba) memiliki cara khas dalam memahami dunia sekitar yang merupakan hasil dari interaksinya dengan alam dan kelompok manusia lainnya selama ratusan bahkan ribuan tahun yang lalu. Mereka mengembangkan dunia batin yang cocok dan sesuai dengan kondisi mereka. Dunia batin itu mempengaruhi cara mereka dalam memahami sesuatu dan dalam bertindak. Ide tentang dunia atau dunia bathin mewujudkan dirinya dalam bentuk nyata yaitu sistem kepercayaan, mitos, adat, struktur sosial, terkait psikologis, dan sebagainya.

Kepercayaan mereka adalah animisme dan dinamisme. Kelompok ini mempercayai kekuatan alam, mereka memuja roh nenek moyang, mereka juga memiliki banyak dewa yang mereka anggap Tuhan. Dalam hal penciptaan manusia Suku Anak Dalam (Orang Rimba) mempunyai mitologi kehidupan yang mereka percayai, selain itu dalam hal ketuhanan Suku Anak Dalam (Orang Rimba) mempercayai bahwa tuhan ada dalam setiap sesuatu, kemudian Suku Anak Dalam (Orang Rimba) membagi alam dalam dua kategori yang berlawanan yaitu dunia nyata (Halom Nio) dan dunia atas (Halom Dewo). Halom Nio adalah alam raya yang ditempati Orang Rimba, Halom Dewo

adalah dunia yang juga akan ditempati oleh Orang Rimba yang telah meninggal. Disamping itu juga Suku Anak Dalam (Orang Rimba) mempunyai konsepsi tentang arwah, Suku Anak Dalam (Orang Rimba) percaya bahwa roh atau arwah nenek moyang senantiasa berada disekitar mereka dan mengawasi segala tindak tanduk Orang Rimba yang masih hidup.

Suka Anak Dalam (Orang Rimba) mempercayai setiap yang mereka lakukan dalam kehidupan mempunyai aturan, larangan dan nilai-nilai kebaikan bagi mereka. Karena mereka senantiasa patuh terhadap aturan dan kebiasaan yang sudah diajarkan oleh orang-orang tua dan nenek moyang mereka dahulu. Dan apabila semua peraturan yang menjadi ajaran mereka itu dilanggar maka ada konsekuensi logis yang harus diterima oleh Suku Anak Dalam (Orang Rimba).

Konsep ketuhanan dan jumlah penganut Suku Anak Dalam (Orang Rimba) hidupnya mengelompok berdasarkan komunitasnya. Mereka ada yang masih berada didalam hutan yang hidupnya berpindah-pindah/nomaden, dimana mereka sangat memisahkan diri dari dunia luar,¹⁴ mereka percaya bahwa alam semesta memiliki banyak jenis roh yang melindungi manusia, jika ingin selamat, manusia harus menghormati roh dan tidak merusak unsur-unsur alam, seperti hutan, sungai dan bumi. Kekayaan alam bisa dijadikan sumber mata pencaharian untuk sekedar menyambung hidup dan tidak berlebihan. Memahami konsep ketuhanan seperti ini penulis jadi teringat tokoh teori E.B. Taylor (1832-1917) yang mengagas tentang teori animisme bahwa setiap benda di bumi ini (seperti laut, gunung, hutan, gua pohon, atau tempat-tempat tertentu), mempunyai jiwa yang mesti dihormati agar jiwa tersebut tidak mengganggu

14. Steven Sager, *The Sky is our Roof, the Earth our Floor, Orang Rimba Customs and Religion in the Bukit Duabelas region of Jambi, Sumatera*, (Australian National Univesity, Australia, 2008), 7.

manusia, atau bahkan membantu mereka dalam kehidupan ini.

Dalam tradisi keberagaman dan mempertahankan budaya kepercayaan animisme dan dinamisme, mereka memisahkan kehidupan dari kehidupan luar.¹⁵ Kekuatan agama masih sangat kuat dan melekat dari setiap individu di pedalaman. Para tetua sangat membatasi kehidupan dengan dunia luar demi menjaga keseimbangan hutan dan agama. Ini semua demi menjaga eksistensi dan memudahkan mereka dekat dengan tuhan dan demi menjaga keseimbangan alam, pada musim panen dan musim buah di pedalaman.

Orang Rimba yang hidup di daerah pedalaman secara tradisional selalu berusaha menghindari dengan kehidupan luar demi stabilitas agama dan ekonomi, terutama pada perempuan dan anak-anak. Secara endogami tradisi perkawinan masyarakat Orang Rimba mengharuskan kelompoknya mencari jodoh di lingkungan sosialnya sendiri atau masih kerabat. Bagi mereka yang tidak mengikuti aturan ini tidak berhak dianggap sebagai suku dari kelompok mereka.

Kehidupan Orang Rimba mempercayai Tuhan (raja nyawo) kayo (kayo) karena telah memberikan kehidupan di hutan, tuhan tidak kayo (kaya) apabila Orang Rimbo tidak berada dalam Rimbo (alam). Hasil temuan WARSI tahun 2010 mengungkapkan bahwa akibat tekanan pamarjinalan ekologis kehidupan hutan bagi Orang Rimba yang tergusur oleh adanya perkebunan sawit dan karet oleh pengusaha. Ini berakibat pada penderitaan yang luar biasa bagi orang rimba. Ada diantara mereka melakukan “bunuh diri” kebudayaan dengan cara menghilangkan jati diri mereka dan masuk menjadi orang desa. Mereka mengikuti agama tertentu dan tidak mau lagi disebut atau mengaku diri mereka sebagai orang rimba hingga memutuskan diri dari

15. Steven Sager, 8.

komunitasnya. Mereka hidup layaknya orang desa atau kampung lainnya yang tidak ada beda dengan lainnya, berpakaian lengkap dan hidup menetap. Belum lagi tantangan globalisasi dan majunya peradaban mengakibatkan dilema bagi masyarakat Orang Rimba antara mempertahankan kebudayaan atau larut pada kehidupan modern dan meninggalkan kebudayaan yang sudah lama mereka anut.

3. Struktur, Tradisi, dan Tempat-Tempat Sakral Suku Anak Dalam (Orang Rimba)

a) Struktur Kepemimpinan Adat Orang Rimba

Suku Anak Dalam (Orang Rimba) menjalankan kehidupan sosial dengan membangun persekutuan, dan bentuk persekutuan sosial tersebut disebut *Rombong*. Satu rombongan terdiri dari beberapa kerabat perempuan beserta suami dan anak-anaknya. Sama seperti di Minangkabau, sistem kekerabatan Orang Rimba adalah Matrilineal¹⁶. Meskipun sistem kekerabatan matrilineal, pemimpin setiap rombongan tetaplah seorang laki-laki. Setiap rombongan mempunyai wilayah kelolah sendiri yang terpisah dengan wilayah kelola rombongan lain.¹⁷

Seorang pemimpin Rombongan dipanggil dengan sebutan Tumenggung, tugas utama seorang Tumenggung adalah memastikan dipatuhinya hukum adat oleh anggota rombongannya, didalam melaksanakan tugas-tugasnya seorang

16. Dalam teori J.J Bachofen, Evolusi Keluarga dikenal dengan budaya Matrilineal adalah suatu adat masyarakat yang mengatur alur keturunan berasal dari pihak ibu.

17. Mutholib Sutomo, *Orang Rimbo, Kajian Struktural-Fungsional Masyarakat Terasing di Makekal Provinsi Jambi*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1995), 55.

Tumenggung dibantu oleh Wakil Tumenggung, Depati, Mangku, Debalang Batin, dan Menti. Wakil Tumenggung bertugas mewakili Tumenggung apabila seorang Tumenggung berhalangan hadir untuk melaksanakan tugasnya. Seorang Depati bertugas menangani kasus-kasus yang berkaitan dengan hukum, pembantu lainnya adalah Mangku, tugas Mangku hampir sama dengan Depati yaitu mengurus masalah-masalah yang berkaitan dengan hukum, yang ditangani Mangku biasanya lebih kecil bobotnya apabila dibandingkan dengan kasus-kasus hukum yang ditangani seorang Depati.¹⁸

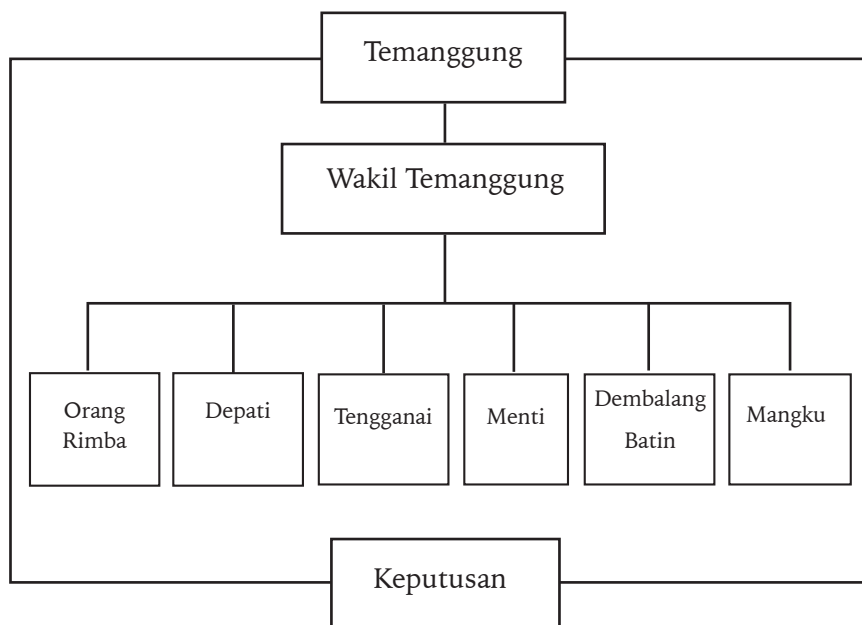
Debalang Batin bertugas menjaga dan menegakkan keamanan apabila terjadi situasi tak menentu, konflik dengan orang desa misalnya. Menti adalah orang yang bertugas memanggil seseorang warga apabila diperlukan oleh Tumenggung atau tokoh Orang Rimba lainnya. Jabatan lain yang juga cukup penting adalah Dukun, Tenganai dan Penghulu, dukun dipercaya dapat menyembuhkan penyakit dan berhubungan dengan makhluk halus. Petunjuk seorang Dukun, juga diperlukan oleh warga yang akan membuka ladang, Tenganai bertugas sebagai penasihat warga dalam urusan rumah tangga dan masalah hubungan antar anggota kelompok rombongan. Seorang tenganai pada saat-saat tertentu bisa memberi nasehat atau masukan pada Tumenggung disaat Tumenggung harus menghadapi tugas yang sangat berat. Penghulu bertugas memimpin upacara-upacara keagamaan seperti acara perkawinan, kematian, kelahiran bayi, dan lain sebagainya.

Diluar semua itu ada keluarga inti yang merupakan unit sosial terkecil dalam masyarakat Orang Rimba. Tidak ada tugas khusus bagi keluarga-keluarga inti ini, mereka hanya harus menjadi warga yang baik dengan mematuhi hukum adat

18. Mutholib Sutomo, 56

yang berlaku. Akhirnya dengan struktur adat yang demikian mereka mengatur interaksi sosial dalam kehidupan masyarakat Rimba, terbukti dengan struktur organisasi adat tersebut Orang Rimba mampu meminimalisir konflik yang terjadi baik dalam komunitas mereka, maupun diluar komunitas Orang Rimba, disamping itu juga struktur adat menjadi bukti eksistensi komunitas mereka.

Struktur Kepemimpinan Suku Anak Dalam (Orang Rimba)



b) Tradisi dan Adat Istiadat

• Tradisi Melangun

Melangun adalah adat kebiasaan Suku Anak Dalam (Orang Rimba) yang banyak dikenal, kegiatan ini dilakukan apabila salah satu anggota keluarga meninggal dunia, alasan mereka pergi meninggalkan tempat tinggal adalah untuk menghilangkan rasa kesedihan sehingga harus pergi jauh dan tidak melihat tempat kejadian meninggalnya anggota keluarga, jika masih terlihat maka kesedihan tidak akan hilang.¹⁹

• Tradisi Besesandingan

Kepercayaan Suku Anak Dalam (Orang Rimba) jika ada salah satu diantara anggota keluarga ada yang sakit, maka anggota yang lain bisa ketularan. Untuk mencegahnya maka orang yang sakit itu harus diasingkan dengan cara dibuatkan pondok yang terpisah dari pondok keluarga. Aktivitas orang yang sakit biasanya hanya tidur sepanjang hari, sesekali makan jika ada keluarga yang mengirimkan makanan. Proses pengasingan ini disebut besesandingan.

• Tradisi Lahiran

Kelahiran bayi merupakan peristiwa yang dianggap penting karena akan hadir makhluk baru yang diharapkan menjadi penerus keturunan dan mempertahankan adat leluhurnya. Proses melahirkan dilakukan disuatu tempat khusus, terpisah dari tempat tinggalnya yang disebut *tano peranokon*. Ditempat tersebut hanya suami, dukun bayi, dan kerabat terdekat yang boleh hadir. Proses kelahiran bayi dianggap rawan dan penuh

19. Wawancara dengan Temanggung Ngirang, 23 November 2018

berbahaya, hantu-hantu disekitar hutan akan mengganggu induk dan bayi yang akan dilahirkan, sehingga menjelang kelahiran semua keluarga berkumpul.²⁰

• Tradisi Kematian

Kejadian kematian pada umumnya disebabkan oleh sakit atau kecelakaan dalam aktifitas berladang, berburu atau mengambil madu. Merperlakukan jasad yang mati menurut adat tidak dikubur tetapi disimpan dipondok yang memang dibuat khusus untuk menempatkan jenazah yang disebut *pusaron*. Lantainya dibuat tinggi 2-3 meter dan lokasinya yang tidak biasa dilalui orang. Jenazah dipusaron hanya ditutup kain dan ditinggalkan membusuk. Keluarga yang mengalami kematian kemudian akan pergi dari wilayah tempat tinggalnya untuk pergi *melangun* yang merupakan ciri khas Orang Rimba dalam adat istiadatnya.

c) Tempat-tempat Sakral Suku Anak Dalam (Orang Rimba)

NO	Nama Tempat	Fungsi
1	Tano Peranakon	Tempat Orang Rimba melahirkan Putra-Putrinya

20. Muchlas Munawir, *Sedikit Tentang Kehidupan Suku Anak Dalam (Orang Kubu) di Provinsi Jambi* (Provinsi Jambi, 1975), 20.

2	Tanah Pasoron	Tempat Orang Rimba menyimpan jenazah anggota keluarganya
3	Tano Terban	Tanah yang terdapat disisi jurang, dengan sendirinya tanah ini mudah sekali longsor
4	Sentubung Budak	Tempat Orang Rimba menanam bali (Plasenta)
5	Balo Bala	Tempat Orang Rimba melangsungkan pernikahan
6	Balo Gajah	Tempat yang dipercaya oleh Orang Rimba didiami oleh dewo penguasa hutan (gajah)
7	Inum-inuman	Mata air yang terdapat dalam hutan
8	Tempelanai	Tanah yang berbentuk seperti tonjolan-tonjolan dipercaya Orang Rimba sebagai kuburan penguasa hutan
9	Tempat Tumbuh Sialang	Kawasan tempat tumbuhnya jenis-jenis pohon yang dijadikan sarang oleh lebah madu.
10	Tempat Tumbuh Jernang	Kawasan tempat tumbuhnya sejenis rotan yang sangat berharga bagi Orang Rimba, diambil buahnya bukan batangnya.
11	Tempat Tumbuh Buah-buahan	Kawasan tempat tumbuhnya pohon buah-buahan yang bernilai ekonomi tinggi

12	Tempat Tumbuh Tenggris	Kawasan tempat tumbuhnya sejenis pohon yang berkhasiat sebagai obat-obatan tradisional, contohnya untuk mengeraskan ubun-ubun bayi
13	Jemban Budak	Tempat untuk pertama kalinya bayi dimandikan
14	Bendungan atau Tebat	Tempat yang dipercayai oleh Orang Rimba sering didatangi dewa-dewa untuk mandi
15	T e m p a t Bersejarah	Kawasan yang dipercayai oleh Orang Rimba memiliki kaitan sejarah dengan kehidupan leluhur mereka
16	Payo Lebar	Tanah basah yang banyak ditumbuhi tumbuh-tumbuhan air, bisa disebut juga rawa hutan.

Sumber: Informasi Orang Rimba

4. Daya Tahan Agama dan Kepercayaan pada Masyarakat Suku Anak Dalam (Orang Rimba) Dalam Tantangan Zaman

Tidak dapat dibantah, arus globalisasi yang berjalan dengan cepat menjadi ancaman bagi agama dan kepercayaan Suku Anak Dalam (Orang Rimba), pergerusan nilai-nilai lokal merupakan konsekuensi bagi komunitas mereka. Globalisasi adalah keniscayaan yang tidak dapat dicegah, dan beresiko terhadap komunitas Suku Anak Dalam (Orang Rimba) jika dibiarkan begitu saja. Disini menurut Penulis Suku Anak Dalam (Orang

Rimba) harus memperkuat daya tahannya dalam menghadapi arus Globalisasi yang masuk.

Jika Orang Rimba tidak berdaya dalam menghadapi arus Globalisasi sama saja mereka membiarkan lenyapnya identitas lokal mereka, globalisasi harus disikapi dengan bijaksana sebagai hasil positif dari modernisasi yang mendorong masyarakat pada kemajuan, tapi disatu sisi seharusnya Orang Rimba tidak boleh lengah dan terlena karena era keterbukaan dan kebebasan juga menimbulkan pengaruh negatif salah satunya era keterbukaan informasi yang mengakibatkan mudahnya Orang Rimba meninggalkan tradisinya, Karena itu, yang dibutuhkan adalah strategi untuk meningkatkan daya tahan eksistensi agama dan kepercayaan Suku Anak Dalam (Orang Rimba) dalam menghadapi Globalisasi dan Modernisasi. Berikut ini adalah strategi yang bisa dijalankan:

- 1) Pengembangan Jati Diri Suku Anak Dalam (Orang Rimba)
- 2) Pemahaman Falsafah Hidup Suku Anak Dalam (Orang Rimba)
- 3) Sinegritas dengan Pemerintah Setempat
- 4) Penerbitan Peraturan Daerah yang menguntungkan Orang Rimba
- 5) Memberi ruang seluas-luasnya bagi Suku Anak Dalam (Orang Rimba) untuk selalu berekreasi.

Namun pada perjalanannya, Suku Anak Dalam (Orang Rimba), seakan-akan berada pada persimpang jalan, alih-alih mereka mempertahankan agama dan kepercayaan mereka, disatu sisi mereka berhadapan dengan pemerintah dan pendakwah baik dari Islam maupun Kristen, yang mengajak mereka pindah agama baik secara terbuka maupun terang-

terangan, ditambah lahan didaerah pedalaman sudah semakin sempit akibat pembuatan lahan kebun maupun perumahan.

Bagi Suku Anak Dalam (Orang Rimba) yang belum menetap atau nomaden, mayoritas dari mereka belum jelas agamanya. Ketika ditanya orang Islam, dia menjawab jawab “saya muslim.” Ketika yang menanyakannya orang Kristen mereka menjawab agama saya Kristen.²¹ Tetapi untuk Suku Anak Dalam (Orang Rimba) yang sudah menetap, mayoritas mereka sudah beragama baik Islam ataupun Kristen. Pada dasarnya mereka juga mengenal Tuhan dengan sebutan yang satu atau dewo/dewa, mereka juga masih percaya bahwa roh-roh ghaib mempunyai kekuatan yang tidak boleh diganggu.

Begitu pula Orang Rimba di Desa Pelempang dan Desa Nebang Kabupaten Muara Jambi. Akumulasi Orang Rimba disana berjumlah 107, Orang Rimba di desa Plempang 100 % Islam dan Orang Rimba di Desa Nebang ada yang beragama Kristen sebanyak 3 Orang. Walaupun mereka sudah beragama Islam dan menetap didalam hutan, kebanyakan mereka belum begitu faham soal agama Islam yang mereka peluk. Mereka hanya tahu sebatas mereka beragama Islam, tuhan mereka Allah SWT, dan Nabi Muhammad SAW, kitabnya Al-Qur'an, namun mereka belum semuanya mengetahui bacaan sholat walaupun mereka sudah dapat mengikuti rukun-rukun sholat dan baru belajar mengaji Iqro'.²² Kepolosan mereka menjadikan kelompok mainstream (Islam dan Kristen) berkompetisi mencari simpati Orang Rimba dengan berbagai cara sehingga mereka memeluk agama yang mendekati mereka.

21. Wawancara dengan Orang Rimba Kupik dan Ali tanggal 22 November 2018.

22. Wawancara dengan Orang Rimba Salb 22 November 2018.

Perpindahan kepercayaan/keyakinan ini lebih banyak dilakukan oleh generasi muda, sementara untuk generasi tua hanya mengikuti saja. Seperti di desa Plempang dan Nebang Kecamatan Mestong Kabupaten Muaro Jambi, anak-anak muda lebih serius untuk belajar agama dan baca al-Qur'an dan sholat hingga khatam Iqra'. Untuk ukuran Orang Rimba hal ini sudah tentu pencapaian yang luar biasa, mengingat mereka adalah orang-orang yang termajinalkan dan tertinggal dalam kehidupannya. Mereka mulai berfikir bahwa pengetahuan keagamaan yang mereka pelajari saat ini sangat bermanfaat dan menguatkan keyakinan mereka akan kebesaran sang pencipta.²³

Komunitas Orang Rimba yang sudah berubah kepercayaan atau keyakinan masih mempertahankan kepercayaan dengan tradisi yang mereka pegang sesuai dengan ajaran nenek moyang mereka yaitu animisme. Tidak bisa dipungkiri jumlah penganut agama asli mereka yaitu animisme jelas berkurang disebabkan diantaranya seruan pendakwah dari agama mainstream (Islam dan Kristen) yang mempengaruhi pengikut Orang Rimba untuk memeluk agama yang mereka bawa. Adanya perubahan kepercayaan yang mereka anut, dikarenakan mereka mulai memahami keyakinan ajaran baru yang dibawa oleh para pendakwah (misionaris) agama mainstream dengan tidak menghilangkan identitas mereka sebagai Orang Rimba. Misalnya bagi yang memeluk agama Islam, mereka meyakini karena ajaran Islam agama rahmatan lil'alam (rahmat bagi alam semesta). Alam semesta menjadi rahmat bagi Orang Rimba dan harus dimanfaatkan serta dijaga sebaik-baiknya karena mereka percaya bahwa alam semesta yang mereka jadikan rumah tinggal sebagai rahmat dari Tuhan yang mereka sebut dewo, begitu juga dengan ajaran yang dibawa oleh Kristen.

23. Wawancara dengan Orang Rimba, Zub tanggal 23 Novemver 2018.

Sampai sekarang kehidupan agama dan kepercayaan Suku Anak Dalam (Orang Rimba), cenderung bertahan dan perlahan berubah oleh gerusan zaman. Apalagi bagi mereka yang kehidupan sosialnya berada di pinggiran daerah perkampungan ramai, setiap hari mereka bertemu dan berinteraksi dengan kehidupan luar. Pelan tapi pasti budaya mereka pudar. Ditambah dengan pembukaan hutan besar-besaran yang semakin mempersempit ruang gerak mereka. Saat situasi seperti ini, yang mereka perlukan adalah mempertahankan hak-hak mereka, agar mereka hidup sesuai dengan pola dan tradisi mereka.



Foto dari Ridwan, Salah satu Fotografer Jambi Ekpress.

Kesimpulan

Suku Anak Dalam (Orang Rimba) adalah suku terasing, yang harus dibela haknya sebagai komunitas adat dan bagian dari kearifan lokal nusantara ini, dalam posisi seperti pembahasan diatas. Seharusnya tidak ada yang berhak mengintervensi mereka, biarkan mereka merawat dan melestarikan budaya-budaya luhur mereka termasuk kepercayaan-kepercayaan yang mereka anut. Di satu sisi menjadi tanggung jawab kita bersama, mengawal dan melestarikan budaya mereka, agar adat dan tradisi mereka tetap bertahan, ditengah arus globalisasi dan modernisasi yang demikian gilanya, anggap saja semua aneka ragam kearifan lokal yang mereka miliki bagian dari karunia sang pencipta.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Zulfikar. *Agama dan Budaya Lokal, Revitalisasi Adat dan Budaya di Bumi Langkah Serentak Limbai Seayun*, Zulfikar Ahmad, Jambi, Sulthan Thaha Press: 2009
- Badan Pusat Statistik Provinsi Jambi 2018.
- Sager, Steven. *The Sky is our Roof, the Earth our Floor, Orang Rimba Customs and Religion in the Bukit Duabelas region of Jambi, Sumatera*, Australian National Univesity, Australia, 2008.
- Fahmi, Khairul, dkk, *Rencana Pengelolaan Taman Nasional Bukit Dua Belas dan Hak Komunitas Orang Rimba Sebagai Salah Satu Masyarakat Adat, (Indegenious People)*. Perhimpunan Bantuan Hukum dan Hak Azasi Manusia Indonesia (PBHI) Wilayah Sumatera Barat, 2006.
- Munawir, Muchlas. *Sedikit Tentang Kehidupan Suku Anak Dalam (Orang Kubu) di Provinsi Jambi* Provinsi Jambi, 1975.
- Sandbukt, Oyvind. *Kubu Conception of Reality*, Copenhagen, Scandinavia Institut of Asian Studies, 1984.
- Scholten, Elsbeth, *Sumatran Sultanate and Colonial State "Jambi and the Rise of Dutch Imprealism, 1830-1907"*, Southeast Asia Program, Cornel University, New York.
- Sutumo, Mutholib, *Orang Rimbo, Kajian Struktural-Fungsional Masyarakat Terasing di Makekal Provinsi Jambi*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1995.

Pals, L Daniel. *Seven Theories of Religion*, Yogyakarta, IRCiSoD, 2011.

Disertasi

Rozelin, Diana. *Dialek Melayu Orang Rimba di Provinsi Jambi: Kajian Dialektologi*, Universitas Sebelas Maret, Bandung : 2014.

Sentosa, Berlian. *Resistensi Orang Rimba, “Studi tentang Perlawanan Orang Rimba Menghadapi Kebijakan Rencana Pengelolaan Taman Nasional Bukit Dua Belas Provinsi Jambi”*, Tesis, UGM, 2011.

Wawancara

Wawancara dengan Temanggung Ngirang, 23 November 2018

Wawancara dengan Orang Rimba Kupik dan Ali tanggal 22 November 2018.

Wawancara dengan Orang Rimba Salb 22 November 2018.

Wawancara dengan Orang Rimba, Zub tanggal 23 November 2018.

Makna Mitos Dalam Pemahaman Orang Maybrat ¹

Oleh: Bernardus Bofitwos

Seluruh hidup orang Maybrat berlandaskan pada keyakinan atau kepercayaan agama aslinya.² Orang Maybrat menggunakan nilai-nilai kepercayaan agama aslinya untuk membangun sistem masyarakat dan identitasnya. Unsur-unsur kepercayaan tersebut di antaranya: mitos, pemujaan kepada leluhur, kepercayaan kepada roh-roh perantara, dan kehidupan setelah kematian (*life-after-death*). Fokus tulisan ini adalah penggalan makna mitos dalam kehidupan orang Maybrat. Kata mitos dalam bahasa Maybrat disebut “boomna”. Kata “boomna” terdiri dari dua kata, “boo” berarti sesuatu, dan “mna atau mana” berarti mitos, cerita tentang sesuatu atau seseorang

¹ Maybrat adalah salah satu suku yang terletak di wilayah Kepala Burung Papua, Provinsi Papua Barat. Suku Maybrat ini memiliki lima dialek bahasa yaitu (1) Ayamaru, (2) Aitinu, (3) Aifat, (4) Mare, dan (5) Meyaah. Menurut pembagian tujuh wilayah adat, masyarakat adat Papua, suku Maybrat termasuk wilayah adat Domberay.

² Konsep agama asli merujuk kepada agama suku yaitu sistem agama yang dianut oleh suku - suku- sub suku yang ada di Papua khususnya dan Melanesia pada umumnya.

atau sekelompok orang, atau legenda. Menurut konsep orang Maybrat, kata “boomna” mencakup tiga bagian utama yaitu mitos atau dogeng, cerita rakyat, dan legenda. Jadi, menurut pemahaman orang Maybrat, mitos atau dogeng, legenda, dan cerita rakyat merupakan bagian integral di dalam kata *boomna*.

Bagian pertama, pemahaman orang Maybrat tentang “boomna” adalah dogeng. Konsep dogeng ini diulas oleh J. Van Baal dan Mary MacDonald. Van Baal menyoroti mitos dalam perpektif dogeng. Menurutnya, “seringkali masyarakat tidak secara tegas memisahkan istilah cerita rakyat, legenda dan dogeng. Dipertanyakan, apakah cerita itu dogeng (mitos) atau hanya cerita rakyat atau cerita biasa yang dikembangkan oleh pencerita (*teller*) dan pendengar (*hearer*)?”.³ Sedangkan MacDonald secara tegas membedakan antara dogeng, cerita rakyat, dan legenda. Menurutnya, mitos atau dogeng lebih menekankan keyakinan agama, berbicara tentang politik dan kekuasaan, yang ia sebut “berbicara tentang berbicara” dan diungkapkan dalam bentuk lagu-lagu, menggunakan bahasa metafora.⁴ Telaahan Van Baal tentang mitos ini searah dengan pemahaman orang Maybrat, yang tidak secara tegas membedakan antara dogeng, cerita rakyat dan legenda. Mereka menyatukan ketiga aspek ini dalam satu kata yaitu *boomna*.

Orang Maybrat memahami dogeng dalam kaitannya dengan kisah penciptaan dunia. Orang Maybrat membagi mitos atau dogeng penciptaan ini ke dalam dua bagian. *Pertama* adalah dogeng tentang penciptaan dunia atau penciptaan alam

3. J. Van BaaL, *Dema, Description and Analysis of Marind – Anim Culture (South New Guinea)*, Koniklijk Instituut and The Royal Tropical Institute, Amsterdam 1966, 205.

4. Bdk. M. Macdonald, *Mararoko, A Study in Melanesian Religion*, Peter Lang, New York 1991, 87, 223-224.

semesta. Mitos penciptaan dunia atau alam semesta adalah sebuah penjelasan tentang sejarah permulaan dunia diciptakan oleh Allah (*yefun atau siswei*). Dan pula suatu deskripsi tentang bagaimana proses Tuhan menciptakan dunia atau alam semesta ini. Mitos ini diajarkan kepada remaja – pemuda melalui proses pendidikan adat yang disebut inisiasi *wuon* dan *fenia mekiar*.⁵ Materi pembelajarannya adalah simbol-simbol kosmos atau alam, yang dipandanginya sebagai simbol-simbol religius, simbol-simbol tokoh *supernatural*, dan pengalaman religious mereka sendiri. Misalnya ada beberapa simbol-simbol alam yang diyakinya sebagai tempat awal mula dunia diciptakan oleh Allah.

Ada berbagai mitos penciptaan yang diceritakan turun-temurun oleh masyarakat Maybrat hingga saat ini. Salah satunya adalah mitos penciptaan yang disebut *siwei ana-ana* (menurut dialek Mare). Di sebuah tempat bernama Ebu, yang letaknya dekat desa Suswa, ibu kota distrik Mare, kabupaten Maybrat, Provinsi Papua Barat sebagai tempat terjadinya mitos *siwei ana-ana* ini. “Pada suatu waktu, *siwei* menciptakan alam semesta dan segala isinya. Setelah ia menciptakan segalanya, ia membuat pagar atau tembok untuk melindungi semua ciptaannya. Dengan demikian, ia berkehendak memagari kebunnya dari ancaman hama babi. Karena itu, ia menghiasi dirinya dengan berbagai asesoris tradisional, lalu ia angkat sebuah lagu adat dan dangsa mengelilingi kebun tsb. Seketika itu tersusun rapi sejumlah batu, sehingga membentuk sebuah paggar mengelilingi kebunnya”. Karena itu, hasil ciptaannya itu tampak dalam bentuk bebatuan yang tersusun rapi yang terlihat masih ada sampai sekarang.

5. *Wuon* adalah inisiasi adat yang hanya diperuntukan bagi anak-anak laki-laki, sedangkan *fenia mekiar* (*fenia meroah*) adalah inisiasi adat yang hanya diperuntukan bagi anak-anak perempuan, khususnya mereka yang mengalami masa haid pertama.

Susunan bebatuan tsb seperti pagar. Menurut orang Maybrat (Mare), tempat itu adalah tempat suci (keramat) yang mereka menyebutnya *atumboou*.

Mitos lain yang mengisahkan tentang kisah penciptaan oleh Allah, ditemukan di wilayah Tambrauw (Meyaah). Menurut mereka, *siwei*⁶ dan *mafif*⁷ tinggal bersama di satu tempat. *Mafif* bekerja keras, membuat kebun, tetapi pada waktu itu sedang terjadi musim panas. Banyak tanaman seperti talas (*keladi negeri*), ubi jalar (*petatas*), pohon pisang, kasafa (*kasbi*), dll yang dibudidayakannya, banyak yang kering dan mati. Jadi, *mafif* mengeluh kepada *siwei*, segera *siwei* membuat hujan disertai kilat dan guntur. Karena itu, sejumlah tanaman yang ditanamannya mulai bertumbuh subur, mekar, sehingga menghasilkan panen yang berlimpah-ruah.

Mitos penciptaan ini diperkuat dengan cerita dari rakyat tentang tanda peninggalan telapak kaki *siwei* di atas dua buah batu, yang terdapat di beberapa tempat. Batu ini dipercayai sebagai batu sakral (*fra boou*). Menurut John-Erik ElMBERG, Mitos *siwei* (*yefun*) dan *mafif* adalah sepasang saudara yang bukan manusia, dan juga bukan roh jahat (*kabes*). Menurutny, sejumlah cerita mitos yang berbeda yang dikembangkan oleh orang Maybrat ditenun berdasarkan peran dari kedua tokoh populer ini. Karena orang Maybrat percaya bahwa, dari kedua tokoh ini, terciptalah nenek moyang klan atau marga, gunung, sungai, binatang, pohon, dan segala jenis bahan makanan serta obat-obatan, termasuk kain adat (*booho*). ElMBERG menegaskan bahwa orang Maybrat yang telah menjadi Kristen karena pewartakan Injil oleh para misionaris Eropa, mengidentifikasikan tokoh mistos

6. Kata *siswi* atau juga disebut Yefun adalah sebutan nama Allah.

7. Kata *mafif* adalah sebutan nama Tuhan Yesus.

siwei sebagai Tuhan Allah, dan *mafif* sebagai Tuhan Yesus.⁸

Kedua adalah mitos (dogeng) yang mengisahkan tentang penciptaan manusia, khususnya tentang asal-muasal klan atau marga. Mitos ini dikategorikan sebagai bagian dari konsep totem⁹ atau dalam istilah Melanesia, “mana”.¹⁰ Memang, diyakini oleh orang Maybrat bahwa setiap klan atau marga berasal dari beberapa hewan, pohon, sungai, gunung, batu, dan sebagainya. Misalnya, klan Baru berasal dari burung elang, klan Bame berasal dari anjing, klan Nauw berasal dari sejenis rotan yang disebut “nahu”, klan Yewen berasal pohon beringin – kayu besi dan sebagainya. Konsep ini dijelaskan oleh J. Van Baal, bahwa mitos penciptaan adalah spekulasi agama asli tentang genologi alam semesta dan manusia. Lebih lanjut ia menjelaskan pemahaman totem menurut orang Marind – Anim, dikenal dengan sebutan “Dema”. Dema adalah nenek moyang klan atau marga.

Konsep tentang mitos dan totem dipelajari juga oleh M. Leenhardt. Ia fokus pada penjelasan tentang pengertian totem. Ia menyebutnya “mitos totem”. “Mitos totem” adalah bentuk pengalaman religius transisional yang penting dan vital dalam kehidupan masyarakat asli.¹¹ Menurutnya, di dalam konsep “mitos totem” terkandung nilai-nilai dasar yang bersifat

8. Bdk. J. E. Elmberg, “The Popot Feast Cycle, Acculturated Exchange Among the Mejprat Papua,” in *Ethnos*, Supplement 30 (1965), 45.

9. Bdk. S. Freud, *Totem e Tabu e Altri Scritti*, Paolo Boringhieri, Torino 1975, 12, 27.

10. Bdk. G.W. Trompf, *Melanesian Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1991, 13; Lihat juga J. van Baal - W.E.A. Van Beek, *Symbols for Communication, an Introduction to the Anthropological Study of Religion*, Van Gorcum & Comp. B.V. Den Haag, The Netherlands, 1985, 64.

11. Bdk. J. Clifford, *Person and Myth, Maurice Leenhardt in The Melanesian World*, University of California Press, USA, 1982, 176.

religius. Leenhardt mengkritik ide Van Baal tentang “dema”. Menurutnya, ide Van Baal ini agak membingungkan, jika kita tidak mempunyai pemahaman yang mendalam tentang apa arti “dema” menurut pemahaman orang Marind-Anim. Konsep “dema” dalam pemahaman orang Marind-Anim pada hakikatnya memuat pula prinsip pemahaman atau keyakinan yang bersumber dari agama asli mereka. Kita melihat bahwa tampaknya, Van Baal dapat memadukan ide “dema” sebagai tokoh yang hidup di zaman mitos atau waktu awal mula nenek moyang klan dan sub klan atau marga diciptakan oleh Allah. Tokoh Dema ini dipercayai mengambil wujud manusia, tetapi kadang-kadang juga berubah wujud menjadi binatang (hewan). Tetapi menurut para ahli agama asli Melanesia, pandangan Van Baal tentang “dema” ini tidak membingungkan, karena semua orang Melanesia, termasuk Maybrat dan Marind-Anim memiliki pemahaman yang sama tentang aktor mitos yang adalah figur ilahi sendiri. Ialah Pencipta alam semesta atau kosmos dan manusia, yang dikisahkannya melalui geneologi klan, sub klan atau marga.

Namun orang Mybrat mempunyai pemahaman tentang Pencipta dan ciptaan berbeda dengan pemahaman Kristen. Orang Maybrat tidak memisahkan secara tegas eksistensi Pencipta dengan ciptaan. Karena bagi mereka, keberadaan atau eksistensi ciptaan berasal dari Pencipta dan keberadaan Pencipta berada di dalam ciptaan-Nya. Pemahaman ini terungkap melalui cara Pencipta menciptakan makro dan mikro kosmos (jagad raya dan manusia). Ketika menciptakan kosmos atau alam semesta dan manusia, Pencipta menggunakan beberapa bahan atau benda dari alam. Oleh karena itu, Ia meninggalkan bekas kehadiran dan karyanya melalui beberapa tanda, seperti Ia meninggalkan bekas kakinya di batu (*siwei akia*), pagar batu (*siwei ana-ana*), dan lain-lain. Setiap klan atau marga memiliki mitosnya sendiri

untuk mengisahkan tentang asal muasal klan dan sub klannya. Mitos semacam ini tidak dapat berdiri sendiri, selalu mengacu kepada tempat tertentu atau lokasi tertentu.

Oleh karena itu, orang Maybrat melihat alam semesta atau makro kosmos adalah bagian integral dengan manusia (mikro kosmos). Makro kosmos bukanlah sesuatu yang berdiri sendiri dari manusia dan Pencipta (Tuhan), melainkan bagian terpenting dan terintegral di dalam diri manusia dan sebaliknya. Hal inilah yang membentuk identitas manusia Maybrat sebagai manusia. Oleh sebab itu, sangat penting mempertahankan hubungan timbal balik antara manusia dengan alam, manusia dengan Pencipta, dan manusia dengan roh leluhur – roh nenek moyang. Prinsip keyakinan ini direalisasikan melalui pola relasi yang harmonis (*harmony*) dan saling menguntungkan (*reciprocity*). Hal ini diwujudkan melalui sikap membangun persekutuan (komunitas), persatuan, rasa hormat satu sama lain, dan kepatuhan kepada norma-norma religius dan sosial.

Bagian kedua, pemahaman orang Maybrat tentang “boomna” yaitu legenda. Legenda adalah cerita tentang sejarah suku dalam proses kehidupan historis mereka, baik secara pribadi maupun komunal-koletif. Jadi, dapat dikatakan bahwa legenda, kurang lebih, memiliki makna historis. Ada banyak cerita yang diwariskan dari generasi ke generasi. Misalnya *boomna sua mabi* (legenda tentang air bah) dan kedua adalah *boomna rae tu* (legenda tentang manusia). Legenda semacam ini mengandung pesan religius dan moral, yang bersumber dari sejarah suku dan klan.

Bagian ketiga, pemahaman orang Maybrat tentang “boomna” yaitu cerita rakyat (*folklore*). Cerita rakyat digolongkan sebagai cerita populer, yang sifatnya merakyat. Tujuan dari cerita rakyat ini adalah mengajarkan sikap etika - moral kepada anak-anak dan para remaja sebagai generasi penerus kelompok

sukunya. Terdapat sejumlah cerita rakyat, yang dimiliki oleh masyarakat Maybrat. Misalnya, cerita rakyat “kekre” yang merupakan cerita rakyat tentang sikap dan karakter buruk manusia. Misalnya sikap suka mencuri barang milik orang lain, sikap berdusta dan tidak taat, dll. Cerita rakyat ini memuat pesan tentang kewajiban moral yang harus diajarkan kepada anak-anak dan remaja oleh setiap orang tua. Cerita “kekre” yang mengisahkan tentang kaki burung gereja yang menjadi kecil, karena burung kekre ini mempunyai sikap suka mencuri barang milik orang, sehingga ia dihukum oleh Tuhan. Cerita rakyat ini diceritakan kepada anak-anak oleh orang tua di malam hari sebelum anak-anaknya pergi ke tempat tidur.

Dari penjelasan ini, hendaknya diajukan beberapa pertanyaan, apa yang menjadi keyakinan agama asli orang Maybrat? Siapa *siwei* dan *mafif* untuk mereka? Apakah *siwei* berarti Tuhan Allah? Apakah *mafif* berarti Yesus? Apa pengertian Tuhan bagi orang Maybrat? Bagaimana orang Maybrat memahami Tuhan? Bagaimana hubungan mereka dengan Tuhan?

Berdasarkan penjelasan tentang hakikat mitos penciptaan tsb, saya menemukan empat (4) gagasan utama yang mendasari kepercayaan orang Maybrat: (1) Tokoh *siwei* adalah sosok pertama yaitu sebagai aktor utama penciptaan seluruh alam semesta (baik makro maupun mikro kosmos). Tokoh *mafif* adalah sosok kedua. Eksistensi tokoh *mafif* adalah berada secara integral atau menyatu dengan tokoh *siwei* atau *yefun*. Tokoh *mafif* adalah seorang pelayan dan sekaligus perantara *siwei* atau *yefun*. Tokoh *mafif* tidak melakukan atau mengerjakan sesuatu seorang diri, apa lagi melakukan pekerjaan ajaib (mukjizat); ia benar-benar bergantung kepada tokoh *siwei* atau *yefun*. Jadi aktor pertama, *siwei* atau *yefun* memiliki kekuatan lebih dari aktor kedua, *mafif*. (2) Orang Maybrat percaya bahwa, tokoh *siwei* atau *yefun*, ketika menciptakan alam semesta, ia tidak menciptakan dari

ketiadaan (*ex nihillo*) tetapi ia menciptakan alam semesta dengan menggunakan bahan-bahan yang sudah ada. Dia menggunakan bahan - bahan kosmik atau alam untuk menciptakan hal-hal lain. (3) Meskipun, *siwei* atau *yefun*, menciptakan kosmos atau alam semesta dengan menggunakan hal-hal material yang sudah ada, ia menciptakannya dengan cara-cara yang ajaib, khas, dan unik, berbeda dengan manusia. Yang terpenting bagi orang Maybrat adalah percaya sepenuhnya, bahwa *siwei* atau *yefun* adalah Pencipta alam semesta. Ia menciptakan alam semesta tidak dengan metode atau cara manusiawi, melainkan Ia menciptakannya dengan metodenya sendiri atau caranya sendiri yaitu dengan cara keajaiban yang melampaui akal sehat manusia. (4) Orang Maybrat menggunakan mitos penciptaan ini sebagai media “memori” atau kenangan tentang peristiwa-peristiwa bersejarah yang dilakukan Allah dan pula sebagai media penyadaran kepada manusia bahwa alam semesta, termasuk manusia, diciptakan oleh *siwei* atau *yefun*. Maka, fungsi memori sebagai penyadaran kepada orang Maybrat bahwa alam semesta dan manusia hanya diciptakan oleh *siwei* atau *yefun* bukan oleh kekuatan lain.

Dengan demikian, orang Maybrat memahami bahwa “*siwei /yefun*” adalah pencipta seluruh alam semesta dan manusia. Hal ini diperpelihara melalui mitos penciptaan. Pemahaman makna mitos oleh orang Maybrat ini, disoroti oleh E. Mantovani. Mantovani menyebutnya “leluhur mistis”, tetapi Van Baal menyebutnya “Dema” sebagaimana telah dijelaskannya pada bagian awal. Menurut Van Baal, istilah Dema dipahami sebagai suatu realitas yang dikelilingi oleh kekaguman dan misteri. Namun Dema juga dipahami sebagai tokoh yang hidup pada awal mula penciptaan (*il illo tempore*) atau “pada awalnya atau pada mulanya” (*il principio*).¹² Dema juga dipercayai sebagai

12. Cf. J. van Baal, *Dema, Description and Analysis of Marid – Anim*

moyang dari klan dan sub-klan.

Jadi, disimpulkan bahwa gagasan mitos penciptaan, menurut pemahaman orang Maybrat, bahwa alam semesta (termasuk segala sesuatu yang terlihat dan tak terlihat), diciptakan oleh Kekuatan atau Wujud Tertinggi yang disebutnya, *siwei* atau *yefun*. Pemahaman mereka tentang sosok *siwei* atau *yefun* diilustrasikan melalui konsep antropomorfik dan kosmopomorfik. Antropomorfik adalah suatu pemahaman bahwa wujud Yang Tertinggi hadir atau menampakan diri melalui wujud manusia, sedangkan kosmopomorfik adalah penampakan wujud Yang Tertinggi melalui kekuatan alam atau kosmos. Dengan demikian, figur dalam mitos penciptaan adalah gambaran tentang figur Allah sebagai Pencipta. Pemahaman ontologis ini dibahasakan dalam bahasa manusia, namun tetap mempertahankan ciri-ciri dan karakteristik Allah sebagai Pencipta. Ciri-ciri dan karakteristik Allah sebagai Pencipta terlihat melalui tindakan atau perbuatan-Nya yang ajaib atau perbuatan yang melampaui akal sehat manusia (*mukjiza*).

Pemahaman ini mempunyai kemiripan dengan konsep Mircea Eliade. Ia menegaskan, “mitos selalu membawa kita kembali ke permulaan segalanya, maka kosmogoni, kelahiran dunia, adalah tema utamanya.”¹³ Oleh karena itu, bagi orang Maybrat mitos penciptaan adalah metode pendidikan nilai-nilai keagamaan atau religiousitas yang dikisahkan dan diajarkan oleh orang tua atau tua-tua adat kepada anak-anaknya secara

Culture (South New Guinea), 179; Lih. juga, Cf. E. Mantovani, *The Dema and the Christ, My Engagement and Inner Dialogue with the Cultures and Religions of Melanesia*, Studia Instituti Missiologici SVD, Verlag Franz Schmitt, Siegburg, Germany 2014, 242-243. 64.

13. M. Eliade, *Cosmos and History, The Myth of the Eternal Return*, (trans. by W. R. Trask from the original title *Le Mythe de de L'éternel Retour: Archétypes et Répétition*, Paris, 1949), Harper & Row – Publishers, New York 1959, 12-13.

turun-temurun melalui pendidikan inisiasi adat *wuon* dan fenia *mekiar*.¹⁴

Melalui uraian-uraian ini, disimpulkan bahwa mitos memiliki tiga jenis (1) jenis dogeng, (2) cerita rakyat, dan (3) jenis legenda, seperti yang telah dijelaskannya. Karena itu, ketiga jenis mitos ini memuat nilai hukum, moral-etika dan kebijaksanaan ilahi yang tertuang dalam forma *boomna* sebagai pedoman bagi kehidupan orang Maybrat. Ungkapan ini sejalan dengan ide dari J.F.Weiner tentang mitos dalam budaya Melanesia. Dia menyoroti bahwa, mitos di Papua New Guinea khususnya, dan Melanesia pada umumnya sebagai tempat diskursif yang penting, di mana gender dan peran seksual mendapat maknanya, dan tunduk pada pengawasan kritis dan imajinatif.¹⁵ Menurutnya, mitos adalah bentuk wicara untuk merumuskan beberapa nilai spiritual, sosial, ekonomi, dan politik bagi kehidupan masyarakat. Makna mitos semacam ini juga dipelajari oleh G.S. Kirk, seperti ditelaah oleh E.E. Uzukwu, bahwa kualitas mitos lahir dari cerita itu sendiri yang bersumber dari mimpi, dan pengalaman *supernatural* masyarakat. Oleh karena itu, pentingnya mitos bagi kehidupan masyarakat tradisional sebagaimana digarisbawahi oleh E.E. Uzukwu: “mitos mengatakan sesuatu tentang alam semesta, tentang orang hidup dan mati, tentang apa artinya hidup dan bagaimana relasi yang baik antara manusia dengan Sang Pencipta, alam dan dengan sesama”.¹⁶ Dia menambahkan, bahwa Kualitas mitos-

14. Lih. Penjelasan pada catatan kaki no.5.

15. Bdk. R. Goldman – C. Ballard (ed.), *Fluid Ontologies, Myth, Ritual, and Philosophy in the Highlands of PapuaNew Guinea*, Bergir & Garvey Westport, Connecticut, London 1998, 15.

16. E. E. Uzukwu, *Worship as Body Language, Introduction to Christian Worship: An African Orientation*, A Pueblo Book, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1997, 86.

mitos ini memiliki empat fungsi khusus: fungsi metafisik-mistis (ilahi), kosmologis, sosial, dan psikologis.¹⁷ Jadi, sebagaimana telah saya jelaskannya, mitos-mitos ini sangat penting bagi kehidupan masyarakat Maybrat. Mitos-mitos ini mengajarkan kepada orang Maybrat tentang pentingnya nilai-nilai ilahi dan nilai-nilai kemanusiaan bagi hidupnya. Karena itu, bagi manusia religius, seperti orang Maybrat ini, memahami mitos sebagai bagian terstruktur di dalam struktur ilahi, yaitu teofani yang menuntut kekaguman, kerendahan hati, rasa hormat, dan penyembahan, yang dipentaskan melalui ritus-ritus dan direalisasikan melalui sikap patuh - taat kepada nilai-nilai ilhai dan moral-etika.

17. Bdk. E.E. Uzukwu, *Worship as Body Language*, 87.

DAFTAR PUSTAKA

- Baru B., *Traditional Ritual Simbols in Youth Initiation and Religious Beliefs Among the Maybrat of West Papua: A Missiological Study*, Doctorate dissertation in Faculty of Missiology, Pontifical Urbaniana Univerity, Rome, 2018.
- Baal J. Van., *Dema, Description and Analysis of Marind – Anim Culture (South New Guinea)*, Koninklijk Instituut and The Royal Tropical Institute, Amsterdam 1966.
- BEEK Van W.E.A., *Simbols for Communication, an Introduction to the Anthropological Study of Religion*, Van Gorcum & Comp. B.V. Den Haag, The Netherlands, 1985.
- Clifford J., *Person and Myth, Maurice Leenhardt in The Melanesian World*, University of California Press, USA, 1982.
- Elmberg E. J, «The Popot Feast Cycle, Acculturated Exchange Among the Mejprat Papua», in *Ethnos*, Supplement 30 (1965), 45.
- Eliade M., *Cosmos and History, The Myth of the Eternal Return*, (translated by W. R. TRASK from the original title *Le Mythe de de L'éternel Retour: Archétypes et Répétition*, Paris, 1949), Harper & Row – Publishers, New York 1959.
- Freud S., *Totem e Tabu e Altri Scritti*, Paolo Boringhieri, Torino 1975.
- Goldman R– C. Ballard (ed.), *Fluid Ontologies, Myth, Ritual, and Philosophy in the Highlands of PapuaNew Guinea*, Bergir & Garvey Westport, Connecticut, London 1998.

- Leenhardt M., *Do Kamo, Person and Myth in the Melanesian World* (translated by B. M. Gulati), The University of Chicago Press, Chicago and London, 1979.
- Macdonald M., *Mararoko, A Study in Melanesian Religion*, Peter Lang, New York 1991.
- Mantovani E., *The Dema and the Christ, My Engagement and Inner Dialogue with the Cultures and Religions of Melanesia*, Studia Instituti Missiologici SVD, Verlag Franz Schmitt, Siegburg, Germany 2014.
- ., *Divine Revelation and The Religions of PNG*, A Missiological Manual (Gen. editor, N.J. DE GROOT), The Melanesian Institute, Goroka, Papua New Guinea, 2000.
- R. Panikkar R., *L'esperienzeza di Dio* (translated by M. NICOLPSI), Queriniana, Brescia (Italy), 1998.
- Ries J., *Il Sacro Nella Storia Religiosa Dell'Umanità*, (translated by F. MARANO), Jaca Book, Milano, 1982.
- Trompf W. G., *Melanesian Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1991.
- Thoonen I., *The Door to Heaven, Female Initiation, Christianity and identity in west Papua*, Radboud University Press, Nijmegen, The Netherlands, 2005.
- Uzukwu. E.E., *Worship as Body Language, Introduction to Christian Worship: An African Orientation*, A Pueblo Book, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1997.

Relasi Manusia dengan Leluhur Dalam Ritual O Gomatere

Oleh: Broery Doro Pater Tjaja

Pendahuluan

Diskursus tentang agama dengan kebudayaan lokal seakan tidak pernah usai di bumi Halmahera. Dalam sejarah awal kehadiran dan berkembangnya agama di Halmahera --selain agama lokal yang sedari awal telah ada-, tradisi dalam budaya Halmahera kadang dianggap sebagai “musuh” dan penghalang cita-cita agama. Bahkan dalam bukunya James Haire (1998:114) dengan mengutip catatan laporan dari Hueting, baik Islam maupun Kristen menganggap agama lokal merupakan sesuatu yang “asing”. Tercatat juga pada masa tertentu, hampir setiap pribumi yang ingin mengikrarkan imannya dan masuk Kristen, haruslah juga merubah kebiasaan hidupnya yang lama --nama, tata kerama, dll--. Salah satu contoh dikisahkan oleh M. Adnan Amal tentang raja Moro di Mamuya pada tahun 1536 yang mengganti nama dari Tioliza menjadi Don Joao (2010:33).

Jadilah normal bila norma yang berlaku atas kehidupan orang Halmahera selalu mengedepankan aturan keagamaan yang

dianggap lebih etis ketimbang apa yang dicatat dalam budaya lokal. Itu jugalah yang menyulitkan memosisikan ritual-ritual tertentu yang merupakan bagian dari adat istiadat kebudayaan lokal dalam kehidupan sehari-hari, sekaligus mencari makna atasnya. Contohnya adalah ritual *o gomatere* yang dimiliki oleh komunitas suku Tobelo.

Pernyataan bahwa manusia sebagai makhluk sosial merupakan penegasan adanya relasi antar sesama manusia. Relasi yang terbina tersebut didasari pada kepentingan yang sama dalam proses mengarungi kehidupan. Hal ini terjadi karena adanya naluri *gregoriosis* yaitu keinginan hidup berkelompok. Relasi manusia dengan lingkungan juga kerap dimunculkan dalam kajian ekologi dan yang berhubungan dengan manusia dan alam. Segala relasi yang disebutkan itu pada kenyataannya merupakan objek yang terlihat atau nyata.

Kenyataan lainnya adalah, ritual *o gomatere* merupakan ritual yang menunjukkan relasi manusia dengan roh leluhur, sesuatu yang tidak dapat dilihat secara nyata. Itulah mengapa ritual seperti ini kadang hanya menjadi tarian dalam serimonial daerah dan bukan lagi sesuatu yang dihayati sebagai *local wisdom*.

Tulisan ini hendak menggali lebih dalam makna dari relasi antara manusia dengan roh leluhur dalam tradisi orang Tobelo khususnya dalam ritual *o gomatere*.

Tentang suku Tobelo

Djurubasa mencatat beberapa arti kata dari Tobelo yang semuanya selalu berhubungan dengan laut. *Pertama*, Tobelo berasal dari kata *to belo* yang artinya seseorang menancapkan tiang penahan perahu dari pemimpinnya. Sebuah gambaran tindakan menanam tiang tancap (*belo*) agar perahu tidak

hanyut.¹ *Kedua*, Tobelo berasal dari kata *o belo* yang berarti tiang penambat perahu.² Sementara itu menurut Banari, arti *ketiga* adalah *to* sebagai *mereka* dan *belo* adalah *patok*³ yang secara harafiah diterjemahkan sebagai penahan atau penancap perahu di laut.

Secara administratif, Tobelo merupakan nama lokasi/wilayah di bagian Kabupaten Halmahera Utara. Terkait dengan tulisan ini ada dua pandangan terkait dengan Tobelo. Beberapa penelitian menyebutkan Tobelo sebagai salah satu suku yang mendiami jazirah Maluku Utara. Perserakannya bisa ditinjau dari penggunaan bahasa Tobelo yang tidak hanya dipakai oleh orang-orang di bagian Utara Halmahera, melainkan juga di beberapa tempat di Maluku Utara yang setidaknya menunjukkan keberadaan suku atau orang Tobelo.

Mojau memosisikan Tobelo sebagai sub-etnis Halmahera sama seperti Loloda-Galela-Tabaru karena mempunyai beberapa kesamaan dalam adat istiadat dan bahasa.⁴ Hal ini agak berbeda dengan penulis dan peneliti lainnya yang justru menyebutkan orang Tobelo sebagai suku. Sebut saja Eduard Karel Markus Masinambow⁵ yang kadang menyebutkan etnis

1. Arkipus Djurubasa, *Injil dan Orang Tobelo; Studi Historis Teologis Singkat tentang Perjumpaan Injil dengan Orang Tobelo 1898-2016*, dalam Sirayandris Jitro Botara dan Arkipus Djurubasa (penyunting), James Haire; *Orang Halmahera Dari Negeri Seberang*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia, 2016, hal.377.

2. Arkipus Djurubasa, *Injil dan..* hal. 378.

3. Jesayas Banari, Wawancara, 19 Desember 2018.

4. Julianus Mojau, *Menjadi O Gomanga: Manusia Tidak Mati Seutuhnya Dalam Logika-Religijs-Lokal Orang Halmahera (Khusus Sub-etnis Tobelo-Loloda-Galela-Tobaru)*, Dalam Journal Universitas Halmahera, Volume 1 Nomor 1, Februari 2012.

5. Eduard Karel Markus Masinambow, *Konvergensi Etnolinguistik Di Halmahera Tengah: Sebuah Analisa Pendahuluan*, Jakarta: Universitas

Tobelo dan juga suku Tobelo. M. Adnan Amal dan Adrian B. Lopian menyebutkan orang sekaligus juga suku Tobelo.⁶ Begitu juga dengan Magany⁷, Haire⁸, R. Salakparang⁹, J. Junga¹⁰ yang menyebutkan suku Tobelo. Dari penjelasan ini bisa didapatkan dua makna tentang Tobelo, yakni *pertama* sebagai sub-etnis Halmahera yang berkonsekuensi berasal dari suku tertentu dan *kedua* merupakan sebuah suku yang walau mempunyai kemiripan dengan suku lainnya di Halmahera namun otonom baik dari sejarahnya maupun kehidupan sosialnya.

Dalam kepentingan penelitian dan tulisan ini, maka pilihan kedualah yang akan dipakai untuk menjelaskan apa, siapa dan bagaimana relasi orang Tobelo dengan roh leluhur. Itu berarti segala hal yang menyangkut dengan Tobelo dalam tulisan ini

Indonesia, Disertasi, 1976.

6. Adrian B. Lopian, *Orang Laut Bajak laut Raja Laut; Sejarah kawasan Laut Sulawesi Abad XIX*, Jakarta: Komunitas Bambu, Cetakan kedua, 2011. Adnan Amal, *Kepulauan Rempah-rempah, Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950*, Jakarta: KPG, 2010.

7 M.Th Magany, *Bahtera Injil di Halmahera*, Jakarta: C.V. Nasional, 1984, hal. 9 dan lihat juga M.Th. Magany, *Realitas Pekabaran Injil Di Halmahera*, seri sejarah GMIH no 7, editor H.G. Schuurman, Tobelo: 1995 hal. 16. Tulisan-tulisan seri sejarah GMIH dicetak dalam jumlah terbatas dan berada di Perpustakaan Universitas Halmahera.

8 James Haire, *Sifat dan Pergumulan Gereja di Halmahera 1941-1979*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia, 1998. Pada Daftar Kepustakaan bagian B. Sumber-sumber yang Tidak Diterbitkan-2.Oral., Haire mencantumkan nama-nama yang diwawancarai dengan keterangan *Pemimpin Suku*.

9 R. Salakparang, *Adat Istiadat Perkawinan Kafir Di Halmahera Ditinjau Dari Iman Kristen*, Seri Sejarah GMIH no 9, Editor H.G. Schuurman, Tobelo, 1995 hal. 15.

10 J. Junga, *Pertumbuhan UZV 1866-GMIH 1949 dan latar Belakangnya*, editor Nuku Richard Romony dan H.G. Schuurman, Tobelo. Diterbitkan oleh GMIH, tahun terbit tidak diketahui.

berkaitan dengan suku Tobelo.

Beberapa tokoh adat Tobelo meyakini bahwa suku Tobelo berasal dari komunitas Talaga Lina.¹¹ Walau demikian, kepastian asal muasal suku Tobelo sebelum berada di Talaga Lina juga masih belum diketahui secara pasti. Namun kini, bila merujuk identitas suku Tobelo berdasarkan bahasa yang digunakan maka keberadaan mereka tersebar di Maluku Utara. Sebagian mendiami jazirah Kabupaten Halmahera Utara, sebagian berada di Halmahera Timur, Halmahera Tengah hingga Halmahera Selatan.

Walaupun berada dalam wilayah Maluku Utara yang terkenal dengan kesultanan, suku Tobelo tidak mengenal pemimpin dalam wilayah yang luas (Djurubasa: 386). Mereka hanya mengenal pemimpin dalam skala desa, yakni *kimalaha* (kepala desa), *kapita* (panglima perang), adat *majojo* (pemangku adat) dan *gomatere* (imam/dukun) sebagai pemimpin spiritual, yang semuanya merupakan pemimpin dalam batasan suatu komunitas di desa (Djurubasa: 386). Pemimpin dalam komunitas suku Tobelo tidak terjadi karena garis keturunan atau diwariskan layaknya yang terjadi dalam kesultanan, melainkan dipilih karena karisma dan tahap yang ditentukan secara bersama. Hal ini jugalah yang memengaruhi gaya hidup bahkan relasi suku Tobelo secara sosial kemasyarakatan.

Dalam pandangan suku Tobelo, manusia terdiri dari tiga unsur: *o roehe* (tubuh fisik atau badan jasmani), *o gikiri/o nyawa* (jiwa atau nyawa yang terdapat dalam tubuh manusia dan sebab manusia bergerak serta beraktifitas) dan *gurumini* (roh). Ketiga unsur ini saling melengkapi dalam satu kesatuan gejala yang sekaligus menggambarkan eksistensi manusia itu sendiri. Jika manusia mati maka *roehe* hancur atau lenyap, tetapi *gikiri*

¹¹ Jesayas Banari, Wawancara, 19 Desember 2018

dan *gurumini* abadi. Pandangan inilah yang mengantarkan kita memahami relasi manusia dengan roh dalam suku Tobelo.

Bila *Gikiri Moi* adalah ungkapan relasi manusia dengan Sang Pencipta, maka dalam relasi dengan ciptaan suku Tobelo mengenal istilah *wowango moi* yang berarti satu kehidupan. Pengertian mendalamnya ialah kehidupan ini milik bersama, antara manusia dengan ciptaan lainnya (Banari: 2018). Ini menunjukkan kekuatan spiritual suku Tobelo dalam memandang kehidupan. Ada kesetaraan dalam relasi hidup sesama ciptaan karena kesadaran spiritual tentang hidup yang terberi dari sumber kehidupan yakni *Gikiri Moi* (Banari: 2018).

Roh Dalam Tradisi Suku Tobelo

Setelah agama Islam dan Kristen masuk ke Maluku Utara, orang-orang dari suku Tobelo juga memeluk agama yang oleh negara disebut sebagai agama resmi itu. Dalam kepercayaan asli, suku Tobelo menyebut yang Ilahi dengan sebutan *Jou Madutu* yang artinya Tuan Pemilik. Ini menunjuk pada yang Maha Kuasa (Djurubasa: 387, Magany: 37, Haire: 236, Guselaw: 329).

Di samping itu ada juga sapaan *Gikiri Moi*, *Gikiri* berarti jiwa dan *Moi* berarti satu yang menunjuk pada kekuasaan tertinggi dari yang disembah. Rupanya *Gikiri Moi* merupakan sebutan lain untuk *Jou Madutu* (Djurubasa: 387). Ungkapan ini menegaskan bahwa ada unsur atau jiwa atau *Gikiri* yang lainnya dalam tradisi kepercayaan Tobelo namun berada di bawah *Gikiri Moi*. Karena itulah Haire mencatat bahwa *Gikiri Moi* dianggap sebagai Tuhan atau Roh Agung yang di dalamnya berbagai roh (*gikiri*) dipersatukan dan menemukan maknanya, meskipun masing-masing *Gikiri* mungkin kelihatannya lebih berkuasa daripada *Gikiri Moi*.

Selain itu ada juga istilah *O Gurumini* yang diartikan juga sebagai nyawa atau roh. Magany menyebutkan *O Gurumini* dibedakan dalam banyak jenisnya. Magany menyebutkan adapun *o gurumini* itu adalah sebagai berikut, *o Jou Madutu*, *o Jou Lala Taala*¹² yang sejajar dengan ungkapan Tobelo lainnya yakni *Unanga Daku* yang berarti Dia yang dari atas atau Dia yang ada di atas. Kemudian ada ungkapan *o gikiri moi*, *o gomanga ma oa*, *o gomanga ma dorou*, *o dilikene*, *o jini*, *o tokata*, *o putiana*, adalah jiwa perempuan yang mati saat melahirkan, *o meki* adalah roh orang mati yang jahat, *o moroka* adalah roh bangsa asing yang mati di tanah Halmahera, seperti halnya orang Portugis, *o ibilihi* adalah roh jahat seperti *o tokata* dan sepertinya berasal dari istilah iblis, *o kokoko* adalah burung yang memuat roh jahat, *o hohomo* adalah roh dari orang yang mati di tempat yang jauh, *o keka* juga merupakan jenis burung yang memuat roh jahat, *o kule* roh yang sering merasuk jiwa manusia sehingga bisa gila, *o aruku madutu* adalah roh penghuni sebuah tempat, biasanya mendiami goa, *o oga* adalah sosok botol manci yang kadang bisa menolong manusia namun juga sebaliknya bisa mencelakakan manusia, *o wongeme*, *o suanggi* adalah roh yang jahat, *o widadari* adalah roh penghuni langit, *o koyoba* adalah burung yang memuat roh jahat, dan *o goroko* sama seperti *o koyoba*, yakni burung yang memiliki roh jahat (Magany: 16-28) Karena ia adalah jiwa, nyawa atau roh-roh, jelas tidaklah kelihatan (Magany:15), walaupun kelihatan dia menggunakan media seperti burung.

Djurubasa juga mencatat kepercayaan suku Tobelo terhadap roh leluhur lewat istilah *o tomu*, yang secara sederhana dapat diartikan sebagai kehadiran nenek moyang karena

12 Menurut A. Djurubasa, istilah ini dipengaruhi bahasa Ternate *Laha Taala* dari bahasa Arab *Allah Taala* yang artinya Allah yang Mahatinggi dan tidak lazim dalam kepercayaan suku asli Tobelo. Kemungkinan istilah ini merupakan ciptaan para pekabar Injil untuk membedakan dengan sesembahan suku Tobelo. Lih. Arkipus Djurubasa, *Injil dan..* hal. 388.

adanya kepercayaan bahwa orang yang telah *berpulang*¹³ dapat berinkarnasi dalam kelahiran bayi dari kerabat dekat.

Terkait roh atau *gikiri*, ada juga konsep *o gomanga*, yakni roh leluhur yang telah meninggal lantas "diilahkan" (Djurubasa: 388). Dalam kepercayaan suku Tobelo, ketika seseorang *berpulang*, *gikiri* (nyawa) dan *gurumini* (martabat dan harga diri) orang tadi meninggalkan *roese* (jasad/tubuh manusia) itu untuk menjadi *o gomanga*. *O gomanga* adalah roh leluhur orang Halmahera yang memiliki kuasa atas kehidupan manusia dan masa depannya. Dengan menjadi *o gomanga* setiap orang Halmahera yang masih hidup dalam pentas sejarah ragawi wajib memelihara dengan baik *gomanga* atau roh leluhur itu, dan hal ini hanya berlaku bagi mereka yang dituakan atau yang biasa disebut dalam bahasa daerah : *Bereki* atau *Balu-baluhu/su* (Mojau: 5).

Bila diperhatikan maka ada dua unsur roh dalam kepercayaan suku Tobelo, yakni roh yang baik dan roh yang dilukiskan sebagai yang jahat. Karena itu, apa yang telah disebutkan di atas dengan berbagai istilah lokal, merupakan wujud dari *gomanga* atau roh yang bisa dimaknai sebagai roh baik dan juga sebaliknya, yakni roh jahat.

Pemeliharaan yang baik terhadap *gomanga* leluhur, baik berupa pembuatan sesajian dan pemeliharaan tempat jasad mereka diletakkan, diyakini akan memberi perlindungan, keamanan, pembimbing dan penasehat yang baik dalam kehidupan sehari-hari. *Gomanga* yang dipelihara yang baik itu akan menjadi *o gomanga ma oa* (roh leluhur yang baik hati)

13. Terkait dengan istilah ini, Menurut Mojau dalam suku Tobelo-Loloda tidak mengenal dengan kematian abadi sehingga istilah yang dipakai adalah *berpulang masigilio* (pulang), lihat Julianus Mojau, *Menjadi O Gomanga, Manusia Tidak Mati Seutuhnya dalam Logika Religius Lokal Orang Halmahera (Khusus Subetnis Tobelo-Loloda-Galela-Tobaru)*, Tobelo: Jurnal Universitas Halmahera, Volume 1 Nomor 1, Februari 2012.

yang dapat mendatangkan berkat dalam kehidupan sehari-hari. Sebaliknya, *gomanga* leluhur yang tidak dipelihara dengan baik, dapat menjadi *o gomanga ma dorou* (roh leluhur yang menjadi jahat) sehingga akan mendatangkan malapetaka dalam kehidupan sehari-hari (Mojau: 2012:6).

Gomangaq ma dorou adalah salah satu dari roh-roh dari orang mati yang telah dihina pada waktu kematiannya dengan upacara-upacara kematian yang tidak selayaknya diberikan untuk seseorang. Karenanya dia dalam keadaan tidan memiliki *roese* dapat menjadi *gomanga* yang jahat dan bisa menimbulkan kesialan atau kecelakaan pada setiap kesempatan, khususnya terhadap keluarga dekatnya. Contoh yang paling umum dari hal ini ditemukan dalam praktek hidup seperti kematian seseorang yang membuat badannya kaku dan kulitnya menjadi berwarna kuning atau biru, maka akan ada dugaan bahwa nyawa orang itu ditelan oleh *gomanga ma dorou* (Haire: 1998: 241).

Senada dengan itu Haire menuturkan, dalam pemahaman suku Tobelo, *gomanga* dapat menjadi sahabat sejati, pelindung, pembimbing dan penasihat atau musuh pribadi yang berbahaya. Karenanya orang yang sudah berpulang dibuatkan rumah kecil di samping rumah keluarga dimana mayatnya dijaga selama 40 hari. Setelah itu, kadang-kadang mayatnya dikuburkan, kadang-kadang tetap tinggal dalam rumah kecil itu dan kadang-kadang ditempatkan di langit-langit rumah keluarga. Betapapun juga, *gomanga* setelah pelaksanaan upacara-upacara, tetap dianggap hidup bersama keluarga dan komunitas di desa. *Gomanga* dipercaya seperti *ilah* yang berkuasa dapat melindungi keluarga yang ditinggal dari susah dan celaka. *Gomanga* yang jahat terkait dengan kehidupannya selama memiliki *roese* dan berkelakuan yang tidak baik dalam masyarakat, sehingga proses upacaranya juga tidak seperti yang dijelaskan di atas (lihat Haire: 1998:239).

O Gomatere

Dalam kepercayaan suku Tobelo, *o gomatere* adalah praktek keagamaan yang bertujuan memanggil roh dengan maksud tertentu seperti halnya untuk mencari tahu sesuatu tentang orang sakit yang darinya mendapat kepastian tentang jenis sakit dan penyebabnya serta cara pengobatannya. Mojau menyebutkan *gomatere* adalah suatu upacara ritual untuk memanggil *o gomanga* atau roh leluhur dan dimintai petunjuk, baik pada saat mau menyembuhkan orang sakit maupun ingin memperoleh rezeki. Upacara ini biasanya dipimpin oleh mereka yang memiliki keahlian khusus, seperti seorang dukun (Mojau: 2012:9). Intinya *o gomatere* merupakan upacara atau ritual. Namun dalam penjelasannya Magany seolah meyamakan *gomatere* sebagai ritual sekaligus pemimpin ritual seperti dijelaskan dalam bagian berikut.

Magany (1984: 29-31) menjelaskan pemimpin ritual ini (seumpama) adalah guru atau *nabi* yang dapat mengerjakan segala-galanya dan mampu menghadapi segala-galanya serta mengetahui segala-galanya. Ritual ini dihubungkan dengan kehadiran roh-roh dalam pribadi orang itu yang dapat menjelaskan segala sesuatu dan seperti halnya orang sedang kesurupan. Rumah pribadi tempat melaksanakan *gomatere* disebut *halu* dihiasi dengan daun enau muda atau nyiur kuning dan di atasnya --disebut *haakoro*-- diletakan persembahan sesaji dan kemudian diikuti dengan keramaian dengan menabuh tifa dan gong.

Para pelaku *gomatere* menari-nari sampai jatuh pingsan. Biasanya kesempatan ini juga digunakan untuk melatih calon *gomatere* baru. Ia pun harus tinggal di tempat itu beberapa lamanya selama berlangsungnya upacara itu. Mereka tidur di atas bale-bale yang disebut *dangiri* dan tidak diperkenankan

menginjak tanah maupun memakan makanan dari luar kecuali dari haakoro itu. Pada waktu mereka sedang tidur-tiduran di atas dangiri tifa dan gong tetap di tabuh, sang *gomatere* mulai menari-nari di atas tanah sekitar dangiri. Setelah beberapa lama sang *gomatere* datang menggosok-gosokan tubuh calon *gomatere* dengan mayang pinang dari kepala sampai ke kaki dan mata mereka diramu dengan larutan air jeruk bercampur cabai.

Setelah itu sang *gomatere* meneruskan tariannya, dan calon-calon *gomatere* mulai menggerakkan badannya, mulai dari perlahan-lahan dan makin lama makin cepat dan keras, selesai gerakan itu mereka semuanya jatuh pingsan. Dalam keadaan pingsan itu mata mereka diramu lagi dengan larutan air sebelumnya, atau menggosok mereka dengan sejenis rumput yang sisi batangnya tajam seperti sembilu (*o limaduku*) untuk membuat mereka membuka matanya. Pada saat mata mereka terbuka mereka berbicara dengan berbagai bahasa. Dalam keadaan ini mereka mulai menerangkan segala sesuatu untuk keselamatan warga (Magany: 1984: 30).

Begitu banyak istilah untuk menggambarkan roh dalam kepercayaan suku Tobelo, namun penulis setuju dengan Mojau bahwa dalam ritual *o gomatere* roh yang hendak dipanggil adalah bagian dari *o gomanga*. Alasannya bahwa, *pertama* pelaksanaan ritual *o gomatere* adalah ritual yang diadakan secara sengaja dengan maksud yang baik seperti mencari tahu sumber penyakit sekaligus obat atau pengobatan terhadap sakit yang diderita. *Kedua*, usaha memanggil dan menghadirkan roh secara sengaja pastilah diikuti harapan oleh pihak pemohon atau yang meminta ritual ini diadakan, baik secara langsung maupun tidak (diungkap atau tidak) bahwa roh yang datang (kalaupun bisa dipesan atau memilih) adalah roh yang punya ikatan emosional secara kekerabatan dengan pemohon.

Terkait ritual *gomatere* sebagai pemanggilan *gomanga*, Haire menuliskan doa yang paling umum digunakan diantara suku Tobelo untuk berkomunikasi dengan *gomanga* ialah; '*Gomanga, tano ngomi duono!*', yang berarti, '*Gomanga, kiranya Engkau (mau) menyertai atau mengikuti kami!*' atau '*berjalan bersama kami!*' (Haire: 1998:244). Ritual ini juga berlaku dalam konteks yang lebih umum lagi seperti waktu panen dalam desa. Pada waktu panen itu diberikanlah persembahan kepada semua roh leluhur atau *gomanga*, berbagai *gikiri*, dan *Gikiri Moi* (Haire: 1998:240).

Relasi Manusia dengan Roh Leluhur dalam Ritual O Gomatere

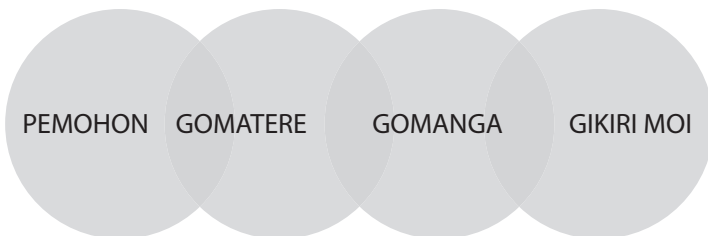
- a. Dalam ritual *o gomatere* terjadi relasi antara manusia yang masih hidup dengan roh manusia yang sudah berpulang. Walau kenyataan bahwa roh leluhur tidak dapat dipilih atau dipesan khusus saat ritual *o gomatere* oleh pihak yang meminta ritual itu dijalankan, namun ada rasa kebergantungan antara manusia dengan roh leluhur yang diyakini mampu memberikan jawaban atas peristiwa yang dialami manusia yang masih memiliki *roese*. Kehadiran roh leluhur itu seperti yang sudah dijelaskan di atas, datang dan berkomunikasi melalui orang tertentu yang memimpin ritual *o gomatere*.

Jika dibuatkan semacam rute untuk dapat mengerti relasi antara manusia dengan roh *o gomanga*, maka akan menjadi seperti berikut; manusia sebagai pemohon memberikan permintaan pelaksanaan ritual *o gomatere* kepada manusia lainnya yang dipercaya mempunyai keahlian khusus untuk melakukannya. Dua tipe manusia ini sama-sama masih memiliki *roese*. Ritual *o gomatere*

dilakukan dan datanglah roh *o gomanga* yang sudah tidak memiliki *roese* yang oleh Mojau masih disebut manusia walau tidak lagi memiliki *roese*. Yang terjadi saat ritual *o gomatere* adalah relasi manusia (dengan *roese*) dengan manusia (tanpa *roese*). Posisi *gomatere* ibarat jembatan penghubung dan ada dalam dua dimensi posisi manusia. Posisi *o gomanga* juga demikian. Sebagai *gikiri* (roh yang baik) di bawah *Gikiri Moi*, diyakini telah menyatu dengan kehidupan *Gikiri Moi* sehingga bisa memberitahukan jawaban atas masalah yang dihadapi manusia dalam posisi pemohon. Jadi posisi manusia yang ber-*gomatere* ibarat *khadim* atau *imam* dalam sebuah peribadatan. Dia menyampaikan permohonan mewakili manusia sebagai pemohon, dan dari dirinya sendiri hadir pesan yang diyakini berasal dari *o gomanga*.

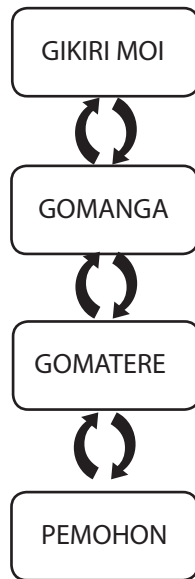
Gambar 1

Keterhubungan antara pemohon-gomatere-gomanga-Gikiri Moi



Gambar 2

Struktur relasi Pemohon-gomatere-gomanga-Gikiri Moi



Gambar 1 dan 2 dimunculkan sesuai dengan penjelasan Magany, Mojau dan Haire di atas. Karena di bawah posisi *Gikiri Moi* terdapat sejumlah besar *gomanga*, maka semua *gomanga* adalah *gikiri*, namun kemutlakan satu-satunya kekuasaan ada pada *Gikiri Moi*.

- b. Relasi yang terbangun antara manusia dengan roh leluhur sebenarnya merupakan relasi kemanusiaan. Sikap penghormatan kepada roh leluhur dalam hal ini *gomanga* yang baik, muncul dari ketokohan manusia yang menggomanga (menjadi *o gomanga*). Penghormatan kepada manusia selama hidupnya terbawa sampai pada saat manusia mati atau berpulang. Itulah sebabnya disebutkan sebagai relasi kemanusiaan.

Pemaknaan ini hadir karena kerinduan akan kehadiran manusia yang telah menggomanga. Persekutuan seolah tidak terputus kendati diputuskan oleh ketiadaan roese. Hal ini menjadi sebuah realitas kendati diperhadapkan dengan sesuatu yang belum tentu tampak secara nyata. Inilah yang disebutkan oleh Thomas Berry sebagai realitas yang lebih luas. Karena apapun yang dilakukan manusia dalam usaha penataan kehidupan, selalu dilakukan dalam kerangka persekutuan, baik dengan proses kosmik maupun proses spiritual. Setiap aktivitas integral mencakup aspek tiga rangkap, yaitu manusia, spiritual dan alam (2013:4).

- c. Dari gambar 1 dan 2 bisa dimaknai bahwa ternyata ritual *o gomatere* dari sudut pandang antropologi merupakan ritual yang berpangkal pada dialog negosiasi. Dengan kata lain, *o gomatere* merupakan ruang negosiasi seperti yang disebutkan oleh antropolog Viktor Turner (Cartes: 2006: 293-300). Negoisasi ini berpengharapan sesuatu yang baik terjadi di masa yang akan datang atau pasca ritual *o gomatere*. Jadi permintaan atau permohonan yang diajukan dalam ritual *o gomatere* merupakan upaya negosiasi. Karena itu, tidaklah mengherankan jika pemahaman suku Tobelo bahwa *o gomanga* merupakan bagian dari kehidupan mereka yang hidup atau memandang roh leluhur itu sebagai sesuatu yang hidup walau tidak nampak dengan mata telanjang.

Ruang negosiasi sebagai upaya tawar menawar ini termungkinkan disebut sebagai pemahaman dasar kehidupan suku Tobelo dalam memandang hidup. Menurut Mojau, secara prinsipil, tujuan hidup manusia Halmahera (khususnya Tobelo), bukan "*the end*" atau akhir, melainkan "*the change*" atau perubahan (Mojau: 2012:6).

- d. Dalam ruang negosiasi itulah, ritual *o gomatere* juga memunculkan pemaknaan atas "kuasa" yang timbal balik. Dari sisi manusia yang melakukan ritual *o gomatere* tentunya meyakini bahwa roh leluhur mempunyai kuasa atas persoalan mereka. "kuasa" itulah yang nanti tertransfer menjadi kepemilikan manusia (semacam sugesti) sebagai pemanggil roh leluhur atas keyakinan bahwa kuasa yang dari roh leluhur diberikan kepadanya, sehingga ada legitimasi bersifat harapan, bahwa kuasa itu dapat mengatasi masalah yang sementara dihadapi, baik sakit penyakit, musim paceklik dan sebagainya. Dari sisi ini, benarlah apa yang diungkapkan oleh Foucault bahwa kekuasaan bukanlah sesuatu yang didominasi oleh perorangan atau kelompok, seperti penguasa ataupun raja. Kekuasaan ada di mana-mana dan juga bisa datang dari manapun (Foucault: 1995:63).
- e. Terkait dengan ide Foucault tersebut, kekuasaan yang dimiliki oleh roh leluhur memungkinkan adanya rasa tanggungjawab dari manusia dalam menjalani kehidupan mereka. Hal ini dalam teori yang dibangun Foucault disebut dengan mekanisme panoptikom (lih. Foucault: 1995: 202). Manusia akan merasa terus diawasi oleh para roh leluhur dalam gerak-gerik kehidupan mereka, sehingga muncul pertimbangan-pertimbangan dalam melakukan segala sesuatu. Pertimbangan itu tentunya didasari pada kekuatiran bila hal buruk terjadi dalam hidupnya akibat tindakan yang diambilnya dalam menjalani hidup salah dalam pandangan roh leluhur. Dengan kata lain, manusia akan berusaha mendesain pola hidupnya berdasarkan keyakinan bahwa hidup ini selalu diamati, diawasi dan pada tahapan tertentu akan dinilai.
- f. Dari mekanisme panoptikom itulah menghadirkan

kehidupan yang tertata dengan baik alias harmoni. Karena menurut Haire, ada pemahaman ganda suku Tobelo terkait dengan konsep kuasa dalam ritual *o gomatere*, *Pertama*, selalu ada kecenderungan untuk roh leluhur yang dalam kehidupan mereka, pernah tersakiti dan disakiti, yang karena keinginnya sendiri, merasa cemburu terhadap orang-orang yang masih menikmati kehidupan dengan memiliki *roese*, hingga dengan demikian berpotensi menciptakan kejahatan. *Kedua*, selalu ada kuasa-kuasa dalam alam dan dalam hubungan dengan komunitas atau persekutuan (Haire: 1998:244).

Karena itulah, cara menjaga kelangsungan kehidupan yang di dalamnya terdapat manusia, alam dan juga roh leluhur, manusia perlu melakukan keseimbangan hidup atau keselarasan yang harmoni. Dampak dari pemahaman ini adalah, manusia akan berefleksi bila manusia dalam kehidupannya terkena masalah, baik itu secara sosial ataupun juga masalah yang diakibatkan karena bencana alam.

- g. Selain sebagai ruang negosiasi, ritual *o gomatere* juga berfungsi layaknya ritus pada agama lokal lainnya yakni sebagai sarana silaturahmi atau relasi mendalam antar sesama manusia yang masih memiliki *roese* juga dengan roh manusia yang tidak lagi memiliki *roese* atau *o gomanga*. Relasi ini menurut Suh Sung Min berfungsi untuk tetap memelihara relasi kekerabatan antara manusia dengan leluhur atau *o gomanga* (Suh Sung Min: 2001: 75). Jadi selain relasi negosiasi, ritual *o gomatere* juga terkandung relasi kekerabatan.

Relasi kekerabatan dalam ritual *o gomatere* ini sejalan dengan gagasan yang ditawarkan Mariasusai Dhavamony yakni ritual konstitutif dengan tujuan mengubah atau

memperbaiki relasi sosial (Dhavamony: 1995:175). Usaha rekonsiliasi atas relasi yang terkoyak dapat dilakukan setelah menemukan jawaban dari roh leluhur atau *o gomanga* atas penyebab masalah yang menimpa manusia. Bila masalah itu berkaitan erat dengan kesalahan atas relasi yang terjadi, maka negosiasi menuju rekonsiliasi akan terbuka lebar.

Pada poin ini relasi kekerabatan dan relasi konstitutif-rekonsiliatif merupakan penekanan atas relasi manusia dengan roh leluhur dalam ritual *o gomatere*.

- h. Ritual *o gomatere* merupakan ekspresi spiritual yang selain bermakna penghormatan terhadap kemanusiaan juga bermakna penghormatan terhadap relasi yang telah dibangun leluhur saat masih memiliki *roese*. Ingatan akan segala kebaikan *o gomanga* semasa hidupnya menumbuhkan kesadaran memupuk tindakan baik *o gomanga* sebagai warisan kehidupan. Hal ini sejalan dengan apa yang terkandung dalam konten peringatan akan mendiang dalam beberapa agama. Dalam kekristenan dikenal dengan hajatan berupa ibadah tiga malam, empat puluh hari, seratus hari dan ibadah tiap tahun (bdk. Amsal 10:7). Bahkan secara teologis (Kristen), Mojau memberikan tafsir baru atas *o gomanga*. Mojau "membaptiskan" konsep *gomanga* dengan menekankan bahwa Roh Kristus sebagai *O Gomanga* (yang) Agung (Mojau: 2012: 7).
- i. Relasi manusia dengan roh leluhur dalam ritual *o gomatere* hendak menegaskan pentingnya relasi kemanusiaan antar ciptaan. Manusia didorong untuk menjadi manusia yang berkelakuan baik hingga kelak nantinya menjadi panutan saat hidup maupun telah berpulang. Jadi ritual *o gomatere* merupakan sebuah simbol dari kehidupan sosial kemanusiaan, karena menurut Coleridge bahwa,

sebuah simbol mengambil bagian dalam realitas yang membuatnya dapat dimengerti (F.W. Dillistone: 2002: 19).

- j. Relasi simbolik seperti yang dijelaskan di atas mendapat tempatnya karena penghayatan spiritual terhadap roh leluhur atau manusia yang *menggomanga* (roh baik) adalah ciri manusia baik, dan kebaikan itu selalu diidentikan pada Sang Ilahi yang transenden atau pemilik segala semesta yakni *Gikiri Moi*. Itu berarti kebaikan dari Yang Mahatinggi atau *Gikiri Moi* telah tercermin dalam kehidupan manusia yang *menggomanga*. Dengan kata lain roh leluhur (*o gomanga*) yang hadir dalam ritual *o gomater* adalah proyeksi atau manifestasi dari *Gikiri Moi*. Makna penekanan ini sejalan dengan gagasan teologis Mojau yang dicatat pada poin *h* di atas.
- k. Karena jika *o gomanga* bisa disebutkan merupakan proyeksi *Gikiri Moi*, maka konsep relasi manusia dengan roh tertinggi yakni *Gikiri Moi* dapat juga dimengerti dalam relasi kemanusiaan. Karena memahami tentang Sang Ilahi yakni *Gikiri Moi* terlalu transendental, maka relasi kemanusiaan yang lebih membumi hendak menggambarkan sikap dan sifat *Gikiri Moi* pada *o gomanga*, lewat pengalaman inderawi manusia dengan *o gomanga* selama sang *gomanga* pernah hidup, atau penceritaan kembali tentang kehidupan *o gomanga* semasih memiliki *roese*. Narasi yang baik tentang *o gomanga* (seperti pengalaman yang dituliskan Mojau: 2012) saat terkonstruksi dengan baik, akan terpatris sekaligus menjadi pengingat bagi manusia yang masih menjalani kehidupan untuk memberlakukan sesama dalam relasi setiap hari.
- l. Terkait dengan relasi simbolik, beberapa hal yang dilakukan dalam upacara pasca berpulangnya manusia dan *menggomanga* hingga dalam ritual *o gomater*, akan selalu

berhubungan atau terkait dengan persembahan atau sesajen di dalamnya. Hal itu tidak sekadar berlaku dalam masalah khusus keluarga atau kerabat dekat, melainkan sesajen juga berlaku secara komunal dalam ritual pemanggilan *gomanga* saat panen sebagai konteksnya.

Persembahan merupakan bagian yang penting dalam ritual-ritual agama lokal. Hal ini dilakukan selain sebagai penghormatan kepada roh leluhur, juga untuk menangkal kuasa maut, atas manusia yang masih memiliki *roese*, memperoleh kekuasaan dan sekaligus mendapatkan kebahagiaan (lihat Prior: 1996:216).

Penutup

Di tengah carut marut politik Indonesia, isu identitas mendapatkan posisi sebagai propaganda yang bisa berujung pada pemecahbelah Negara Kesatuan Republik Indonesia. Parahnya lagi, posisi manusia sebagai objek sekaligus subjek pembangunan diabaikan. Nilai-nilai kemanusiaan seolah tidak berarti lagi karena dengan gampangya menghadirkan hinaan, cacian, makian bahkan menghadirkan kekerasan.

Mirisnya lagi, kehadiran istilah-istilah yang konotasinya menyudutkan dan mengerdikan persekutuan manusia seperti minoritas, kafir dan lainnya justru dilabeli dengan ajaran agama. Akibatnya relasi sesama warga negara bagaikan kain yang tersobek. Gagasan persekutuan atau persatuan dinodai hanya karena perbedaan identitas seperti agama yang selalu dianggap menyinggung relasi manusia dengan Tuhan saja.

Ritual *o gomatere* sebagai warisan tradisi bangsa membuka beberapa pemahaman tentang relasi dalam kehidupan sesama ciptaan. Dengan kata lain, ada hal yang bisa kita pelajari dan

bahkan mengejawantahkan atau praktekkan dalam kehidupan sosial kemasyarakatan.

Pertama, relasi kemanusiaan yang terbangun antar manusia dengan Sang Ilahi. Relasi itu justru berarti dan mendapat pemaknaan pada saat manusia memiliki *roese* atau saat masih hidup. Penekanan pada usaha menghargai kehidupan dengan menghargai nilai-nilai kemanusiaan ada dalam ritual *gomatere*. Nilai-nilai kemanusiaan itu semestinya terejawantahkan pada relasi antar ciptaan. Jadi begitu luasnya makna relasi yang terdapat dalam ritual *o gomatere* sebagai kearifan lokal. Karena persoalan religi tidak dapat dipisahkan dengan kehidupan sosial kemasyarakatan.

Kedua, relasi negosiasi, yang merupakan peluang manusia membangun relasi dengan cara dialog dan bernegosiasi. Hanya dengan dialog sajalah maka ruang kesepakatan dalam usaha negosiasi akan terbuka lebar sehingga menghadirkan pemahaman yang *ketiga*, yakni relasi konstitutif. Relasi ini merupakan hasil dari dialog dalam ruang negosiasi dan kemudian disepakati sebagai konsensus relasional.

Keempat, relasi kekerabatan yang bisa dibangun manusia karena mempunyai konsensus konstitutif yang telah disetujui bersama dalam ruang dialog relasi negosiasi. Pada tahap inilah, relasi kehidupan sesama ciptaan termasuk manusia di dalamnya, dijalani dengan semangat kekerabatan demi keharmonisan kehidupan. Namun bila terjadi gesekan atau konflik yang bisa menyebabkan keretakan sosial, maka perlu secepatnya melangkah pada relasi *kelima*, yakni relasi rekonsiliatif.

Relasi rekonsiliatif adalah relasi yang mengupayakan terjadinya perdamaian dalam hubungan yang renggang maupun retak akibat konflik dalam relasi kekerabatan. Segala norma yang dianggap normal dalam relasi konstitutif ditengahkan hingga

menjadi acuan kembali dalam relasi antar sesama ciptaan demi kehidupan yang harmonis.

Dengan demikian, bisa kita berkesimpulan bahwa, tradisi spiritual religius yang terkait dengan ritual dalam tradisi lokal, dapat menjadi suplemen tambahan bagi kehidupan berbangsa dan bernegara di republik Indonesia, dengan memanfaatkan kekayaan Nusantara yang terkandung kearifan lokal di dalamnya. Karena seperti yang dicatat oleh Thomas Berry bahwa;

"Ada empat persoalan religius yang utama yang dihadapi manusia (Indonesia; penulis) saat ini, yakni pertama membawa berbagai tradisi ritual spiritual untuk lebih mengakar, kedua, aktivasi makrofase masing-masing tradisi (dalam kebhinekaan Indonesia: penulis), ketiga, persatuan antar berbagai tradisi dan yang keempat, membawa masuk tradisi-tradisi tersebut ke dalam perpaduan dengan mitos kosmologi baru hasil temuan dunia ilmiah modern. Pada tahap inilah tradisi-tradisi saling melengkapi karena masing-masing memiliki misi universal bagi seluruh umat manusia. Tidak ada satu tradisipun bisa mencapai kepenuhan tanpa yang lainnya. Setiap tradisi memiliki kontibusi bagi perkembangan umat manusia yang bersifat unik pada masing-masing tradisi tersebut. Maka setiap tradisi perlu menjaga keunikannya meskipun mencoba mencapai titik pembauran atau difusi yang bersifat universal. Bagi tradisi apapun, menutup diri terhadap budaya lain atau mengabaikan tradisi lain berarti melemahkan dan mematikan arena dan perkembangan tradisi itu sendiri. Juga dengan cara seperti itu menghukum diri sendiri ke dalam isolasi yang memandulkan diri dari agen-agen yang justru pada saat ini dapat menghidupkan dan sekaligus memacu kreatifitas. Karena pada persatuan antara berbagai tradisi dalam skala planet inilah tergantung perkembangan masa depan komunitas (persatuan: penulis) manusia. (Thomas Berry: 2013:6-9)."

DAFTAR PUSTAKA

Diterbitkan

- Abdurahman, Paramita R., *Bunga Angin Portugis di Nusantara; Jejak-jejak Kebudayaan Portugis di Indonesia*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.
- Amal, M. Adnan, *Kepulauan Rempah-rempah, Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950*, Jakarta: KPG, 2010.
- , *Portugis dan Spanyol di Maluku*, Depok: Komunitas Bambu dan Pemerintah Kota Ternate, 2010.
- Berry, Thomas, *Kosmologi Kristen*, Maumere: Ledalero, 2013.
- Botara, Sirayandris Jitro dan Arkipus Djurubasa (penyunting), *James Haire; Orang Halmahera Dari Negeri Seberang*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia, 2016.
- Carters, Jefferey, *Understanding Religious Sacrifice*, New York: Reprinted-Meidek Lane, 2006.
- Dhavamony, Mariasusai, *Fenomenologi Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1995.
- Dillistone, F.W., *Daya Kekuatan Simbol*, Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- Foucault, Michel, *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*, New York: Vintage Books, translated from the French by Alan Sherida, 1995.
- Haire, James, *Sifat dan Pergumulan Gereja di Halmahera 1941-1979*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia, 1998.
- Lapian, Adrian B., *Orang Laut Bajak laut Raja Laut; Sejarah kawasan Laut Sulawesi Abad XIX*, Jakarta: Komunitas Bambu, Cetakan kedua, 2011.

- Magany, M.Th, *Bahtera Injil di Halmahera*, Jakarta: C.V. Nasional, 1984.
- Masinambow, Eduard Karel Markus, *Konvergensi Etnolinguistik Di Halmahera Tengah: Sebuah Analisa Pendahuluan*, Jakarta: Universitas Indonesia, Disertasi, 1976.
- Mojau, Julianus, *Menjadi O Gomanga: Manusia Tidak Mati Seutuhnya Dalam Logika-Religius-Lokal Orang Halmahera (Khusus Sub-etnis Tobelo-Loloda-Galela-Tobaru)*, Dalam Journal Universitas Halmahera, Volume 1 Nomor 1, Februari 2012.
- Prior, Jhon Mansford dan Georg Kirchberger, *Iman dan Transformasi Budaya*, Ende: Nusa Indah, 1996
- Suh Sung Min, *Injil dan Penyembahan Nenek Moyang*, Yogyakarta: Media Pressindo, 2001.
- Widjojo, Muridan, *Pemberontakan Nuku; Persekutuan Lintas Budaya di Maluku-Papua sekitar 1780-1810*, Depok: Komunitas Bambu, 2017.

Tidak Diterbitkan

- Junga, J., *Pertumbuhan UZV 1866-GMIH 1949 dan latar Belakangnya*, diktat, editor Nuku Richard Romony dan H.G. Schuurman, Tobelo.
- Magany,, M.Th. *Realitas Pekabaran Injil Di Halmahera*, seri sejarah GMIH no 7, editor H.G. Schuurman, Tobelo: 1995.
- Salakparang, R., *_Adat Istiadat Perkawinan Kafir Di Halmahera Ditinjau Dari Iman Kristen*, Seri Sejarah GMIH no 9, Editor H.G. Schuurman, Tobelo, 1995.

Wawancara

- Banari, Jesayas, Wawancara, 19 Desember 2018.

Susila Budhi Dharma (SUBUD): Komunitas Multikultural Berbasis Spiritualitas

Oleh: Harry Bawono

Pendahuluan

Nusantara adalah rumah bagi beragam agama dan kepercayaan spiritual. Keberagaman ini muncul karena adanya interaksi antar agama dan kepercayaan spritual tersebut. Interaksi ini terjadi karena imbas dari posisi nusantara yang terletak diantara dua benua, Asia dan Australia dan juga dua samudera, Samudera Hindia dan Pasifik. Posisi yang “diantara” ini dan tentunya faktor berbagai kekayaan yang ada di nusantara menjadikannya sebagai tanah singgah berbagai rumpun bangsa yang membawa berbagai agama dan kepercayaan spiritual melalui perdagangan bahkan invasi militer. Dari posisi pulalah nusantara mendaur maknanya, Nusantara artinya pulau-pulau yang diantara (benua-benua) (Pane, 2018). Keberagaman agama dan kepercayaan spiritual tersebut tidak saja yang

bersifat global, seperti Hindu, Budha, Kristen, Islam, Yahudi, Konfusianisme, Baha'i dan lain-lain melainkan juga berbagai agama dan kepercayaan spiritual lokal khas nusantara. Tercatat sekitar 400.000 penganut agama lokal nusantara yang tersebar pada sekitar sembilan agama lokal (Petrik, 2016).¹ Kesembilan agama lokal tersebut adalah Parmalim (Sumatera Utara), Sunda Wiwitan dan Buhun (Jawa Barat), Sapta Darma (Jawa), Wetu Telu (Nusa Tenggara Barat), Marapu (Sumbawa), Kaharingan (Kalimantan), Tolotang (Sulawesi Selatan), Tonaas Walian (Sulawesi Utara), Naurus (Pulau Seram) (Taman Sari Agama Marjinal, 2016) (Petrik, 2016). Hal ini menandakan bahwa tanah nusantara adalah tanah yang subur bagi tumbuh kembangnya berbagai tradisi agama dan kepercayaan spiritual.

Dengan berbagai dinamika kemudian munculah kategori agama “diakui” dan “tidak diakui”. Dalam kategori agama “diakui” ini kemudian didominasi oleh agama-agama global, Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha, dan Konghucu. Sementara, agama “tidak diakui” didominasi oleh agama-agama lokal. Agama “tidak diakui” ini secara resmi dimasukkan dalam kategori “aliran kepercayaan”.² Kategori “aliran kepercayaan” ini

1. Kesembilan agama lokal ini yang berhasil teridentifikasi, bisa jadi masih ada selain kesembilan agama tersebut.

2. Pemerintah Indonesia melalui Departemen Agama tercatat dua kali mengeluarkan definisi agama, tahun 1952 dan 1961. Pada tahun 1952 Departemen Agama mengajukan syarat minimum sebuah agama; adanya nabi, kitab suci dan juga diakui secara internasional. Kemudian, akibat desakan dari berbagai kalangan terutama kalangan penganut aliran kepercayaan, definisi tersebut dibatalkan. Sebagai gantinya, pada tahun 1961, definisi agama versi negara kembali mencuat dengan rumusan bahwa agama harus ditandai dengan kitab suci, nabi, kekuasaan mutlak Tuhan yang Mahaesa, dan suatu sistem hukum bagi penganutnya. Sebagai implementasi konkret dari definisi agama itu dikeluarkanlah PenPres 1 Tahun 1965 yang menetapkan ada 6 agama yang diakui: Kemudian dalam UU No.5 Tahun 1969 agama yang diakui menjadi 5; Islam, Protestan, Katolik, Hindu, dan Budha. Konghucu dikeluarkan melalui ditetapkannya

juga merupakan rumah bagi berbagai agama lokal yang memang distingtif sebagai agama mandiri³ dan juga kelompok-kelompok pengamal tradisi spiritual lintas batas agama.

Salah satu kelompok pengamal tradisi lintas batas agama tersebut ada Susila Budhi Darma (SUBUD). SUBUD tidak saja sebuah kelompok melainkan juga sebuah komunitas yang lahir dari tanah nusantara, tepatnya Jawa, kemudian tumbuh dan tersebar ke penjuru dunia. Berdasarkan data yang dihimpun oleh *Facebook Group SUBUD Around The World* tercatat sekitar 10.000 anggota SUBUD yang tersebar di berbagai negara.⁴ Dari berbagai agama dan bahkan para kaum ateis ini dapat berjemaah di dalam SUBUD. Mereka berbagi nilai, mereka berbagi perspektif, berlandaskan nilai-nilai SUBUD yang berakar pada tradisi spiritualitas nusantara yang kuat.

Surat Edaran Mendagri No.477/74054 Tahun 1978. Baru kemudian pada sekitar tahun 2000-an agama Konghucu dipulihkan kembali sebagai salah satu agama yang “diakui” dengan dicabutnya Surat Edaran Mendagri tersebut (Mulder, 1983, hal. 5-6) (Mulder, *Mistisisme Jawa: ideologi di Indonesia*, 2001) (Howell, 2005). Dalam sistem Garis-Garis Besar Haluan Negara (GBHN) Orde Baru, Aliran kepercayaan merupakan kategori bagi agama-agama yang “tidak diakui” (Mufid, 2012)

3. Agama lokal yang juga sebagai agama mandiri sebagaimana kesembilan agama lokal yang disebutkan sebelumnya.

4.SUBUD Around the World <https://www.facebook.com/groups/2225721356/about/>. Berdasarkan data yang diolah dari subud.org, SUBUD memiliki perwakilan cabang di 58 negara yang tergabung dalam World Subud Association (WSA) (lihat <http://www.subud.org/wsa-zones>). Sementara, anggota aktif tersebar di 83 negara (lihat <http://www.subud.com/id/>). 83 negara tersebut tidak semua tergabung karena biasanya anggota bersifat sedikit sehingga secara administrasi bergabung dengan negara yang sesuai zona-nya. Maka itu di dalam web WSA hanya tercatat 58. Secara administrasi, Subud internasional di bagi ke dalam 9 zona: 1. Oseania; 2. Sebagian Timur Tengah dan Asia Selatan; 3. Eropa Barat; 4. Eropa Timur, Asia Utara dan sebagian Timur Tengah; 5. Afrika berbahasa Inggris; 6. Afrika berbahasa Portugis dan Perancis; 7. Amerika Utara, Kuba, Suriname dan Karibia; 8. Amerika Tengah dan Bagian Utara Amerika Selatan; 9. Bagian Selatan Amerika Selatan.

Dengan karakteristiknya yang demikian beragam dan relatif dapat saling menerima sebagai sebuah kesatuan komunitas, SUBUD merupakan refleksi dari sebuah komunitas multikultural berbasis spiritualitas. Dinamika sebagai komunitas multikultural berbasis spiritualitas inilah yang akan dibedah dalam artikel ini. Pertanyaan yang diajukan adalah mengapa para penganut lintas agama (bahkan ateis) bisa saling berefleksi tentang spiritualitas dalam komunitas SUBUD?

Artikel ini merupakan adaptasi dari skripsi penulis yang berjudul, “Konstruksi Komunitas Multikultural: Studi terhadap Komunitas Susila Budhi Dharma (SUBUD) di Indonesia”. Penelitian dilakukan pada kurun waktu Februari-November 2008 dengan menggunakan metode kualitatif melalui wawancara mendalam dan observasi. Untuk pengayaan dan pemuktahiran data, penulis lakukan melalui studi pustaka. Artikel ini berargumen bahwa unsur yang memungkinkan SUBUD dapat menjadi komunitas spiritual yang multikultural, karena di dalam SUBUD terjadi privatisasi agama yang muncul akibat dari proses spiritualisasi

Petikan Sejarah SUBUD: Kelahiran, Pertumbuhan dan Penyebaran

Sejarah SUBUD dapat diringkas menjadi lima momen perkembangan, yakni: Penerimaan (1925), Penyebaran Awal (1933), Pertumbuhan (1945), Pendirian (1947) dan Penyebaran Lanjutan (paska 1947).⁵

Momen Penerimaan. Momen Penerimaan adalah ketika seorang bernama (Bapak) Muhammad-Subuh Sumohadiwidjojo (selanjutnya disebut Bapak), menerima LK yang diyakininya

5. Tahap-tahap ini merupakan produk analisa penulis

sebagai berkah dari kemurahan Tuhan Yang Maha Esa, namun belum menyebarkannya kepada khalayak. Titik tolaknya adalah ketika itu pada tahun 1925, Bapak dalam perjalanan pulang di sebuah daerah bernama Kalisari, Semarang, Jawa Tengah, dikejutkan oleh kemunculan benda bercahaya putih terang menyilaukan yang jatuh menimpa kepala Beliau. Semenjak kejadian tersebut, hampir setiap malam Bapak dibangunkan dan melakukan gerakan atau pun tindakan yang acak, entah gerak pencak silat, menari, suara ataupun bentuk lainnya. Gerakan ini kemudian disebut sebagai Latihan Kejiwaan (LK). LK inilah yang menjadi inti dari SUBUD. Semenjak menerima LK ini Bapak mulai mengalami berbagai pengalaman spiritual lainnya. Bapak memang menempati posisi yang sentral dalam SUBUD. Namun, kesentralan posisinya tersebut tidak dimaknai dengan memposisikan Bapak sebagai seorang guru. Bapak dimaknai sebagai penjaga sekolah yang menyiapkan ruang kelas untuk nantinya digunakan oleh sang Guru (Tuhan) ketika mengajar.⁶

Momen Penyebaran Awal. Pengalaman-pengalaman spiritual yang kerap terjadi sejak 1925 terus berlanjut, pada kisaran tahun 1933 Bapak mulai menyebarkan LK kepada orang-orang yang bersedia menerimanya atau istilahnya “dibuka”.⁷ Kendati sedikit, beberapa orang mulai bersedia “dibuka”. Proses orang-orang tersebut mengenal LK sudah sejak tahun 1932, semenjak Bapak sering menerima pengalaman spiritual, rekan-

6. Informan Z, 4 Februari 2008

7. Dibuka adalah proses ketika individu untuk pertama kalinya dikontakkan kepada kekuasaan Tuhan (atau kekuatan apapun itu disebut) sehingga mampu secara langsung merasakan getaran atau gerakan yang merupakan manifestasi dari kepasrahan dirinya kepada Tuhan Yang Maha Kuasa. Getaran atau gerakan inilah yang disebut LK. Orang yang berwenang membantu proses “pembukaan” selain Bapak (ketika masih hidup) adalah Pembantu Pelatih (PP). Lebih lanjut tentang PP akan diulas pada bagian selanjutnya.

rekan sepeerguruan Bapak mulai bertanya banyak hal kepada Bapak. Dari sinilah titik ketika orang-orang mulai tertarik dan bersedia “dibuka”.

Momen Pertumbuhan. Dalam perjalanan waktu kemudian ternyata makin banyak orang yang bersedia “dibuka”. Terutama ketika Bapak di Yogyakarta. Yogyakarta menjadi tanah subur bagi perkembangan SUBUD awal. Pada kisaran tahun 1945, sebanyak 300 orang bersedia menerima LK. Pertumbuhan dari orang-orang yang berminat merasakan LK ini menjadi momen yang dapat diibaratkan sebagai sebuah janin yang sudah siap dilahirkan kedunia.

Momen Pendirian. Dengan kian banyaknya orang akhirnya muncul kebutuhan untuk membentuk suatu organisasi. Organisasi ini kemudian didirikan pada 1947 dengan nama Perkumpulan Persaudaraan Kejiwaan Susila Budhi Dharma (PPK SUBUD) di Yogyakarta.⁸ Nama SUBUD berasal dari tiga kata utama, Susila, Budhi, dan Dharma.⁹ Susila diartikan sebagai budi pekerti yang baik sejalan dengan kehendak Tuhan Yang Maha Esa. Budhi diartikan sebagai daya kekuatan diri

8. PPK SUBUD sebagai sebuah organisasi formal telah dikukuhkan oleh Menteri Kehakiman RI tanggal 23 Mei 1961 No. J.A.5/72/1 (Bidang Publikasi PPK Subud Indonesia, 2006). Dalam perkembangannya, SUBUD kerap dikategorikan sebagai New Religious Movement (NRM), karena dinilai distingtif dengan agama-agama mapan (Melton, 2003). Ada juga yang mengkategorikannya sebagai *Cult* dengan kategori bahaya, karena dinilai menggunakan manipulasi psikologis (www.Cults.co.nz/s.php akses 31 Desember 2018). Sementara di dalam negeri sendiri, SUBUD kerap dikategorikan sebagai Aliran Kepercayaan (Hafidy, 1982) (Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata, 2003).

9. Ketika pertama muncul kata “SUBUD (dalam ejaan ketika itu SOEBOED)”, ketika itu belum dibarengi dengan makna sebagaimana sekarang, namun menurut Bapak SUBUD itu bisa diartikan sebagai kosong-bulat-nol-imbang-ketemu atau dapat pula dimaknai sebagai lambang manusia. Setelah itu kemudian, muncullah makna SUBUD yang berpancar dalam tiga kata utama, Susila, Budhi dan Dharma (Mangunsuharto, 1999)

pribadi yang ada dalam diri manusia. Dharma diartikan sebagai penyerahan ketawakalan dan keikhlasan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Secara keseluruhan, SUBUD dapat diartikan sebagai Hidup baik sesuai dengan kekuatan yang tertinggi yang memungkinkan manusia untuk menyerah terhadap kehendak Tuhan Yang Maha Esa (Hartono, 2004).

Momen Penyebaran Lanjutan. Paska terbentuknya organisasi formal bernama PPK SUBUD, SUBUD tersebar ke berbagai negara. Persebaran SUBUD ke berbagai negara dipicu oleh seorang berbangsaan Inggris bernama Husein Rofe. Rofe “dibuka” ketika bertemu Bapak di Yogyakarta. Semenjak itu, Rofe memutuskan untuk aktif membantu Bapak dalam mengembangkan SUBUD baik di Indonesia maupun di luar negeri. Kemudian, Rofe mengadakan perjalanan ke Jepang pada tahun 1954 dan berhasil melakukan pem-buka-an di luar Indonesia untuk pertama kalinya (Longcroft, 2001). Kemudian berlanjut ke kawasan Barat (Eropa dan Amerika), SUBUD masuk melalui Inggris. Tepatnya pada tahun 1957, Rofe bertemu dengan John Bennet, seorang pengikut salah satu tokoh spiritual yang cukup terkenal di dunia Barat ketika itu, Gurdjieff (Longcroft, 2001).¹⁰ John Bennet pun memilih untuk “dibuka”. Anggota SUBUD kian bertambah signifikan semenjak salah satu artis kenamaan Inggris kelahiran Hungaria, Eva Bartok,¹¹ memilih “dibuka” dan merasa paska aktif di SUBUD telah disembuhkan

10. Gurdjieff adalah pegiat spiritual kenamaan dan memiliki lembaga yang bernama *The Institute for The Comparative Study of History, Philosophy and The Sciences*. Berkat John Bennet kemudian banyak pengikut Gurdjieff yang bergabung dengan SUBUD (SUBUD Voice, 2007).

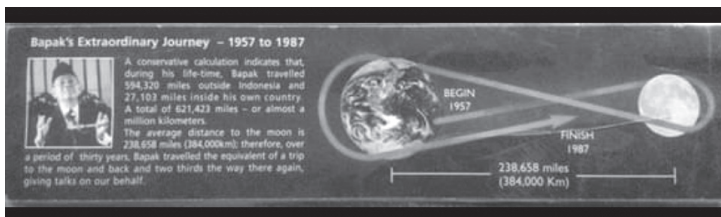
11. Eva Bartok adalah artis kelahiran Hungaria yang berkarier di Inggris pada kisaran 1950an hingga 1960an. Dua film paling terkenalnya adalah *The Crimson Pirate* (1952) dan *Blood and Black Lace* (1964). lihat <https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/obituary-eva-bartok-1169493.html>, akses 29 Desember 2018, pukul 13:33 WIB.

dari kanker yang di deritanya (Longcroft, 2001).

Ketika penyebaran lanjutan berlangsung, perjalanan Bapak ke berbagai negara termasuk di dalam negeri Indonesia dari 1957 hingga 1987 setara dengan jarak 621.423 mile yang setara dengan 1000.083 Km yang jika dibandingkan dengan jarak Bumi-Bulan sekitar 384.000 Km maka selama 1957 hingga 1987 perjalanan Bapak setara dengan 1 kali pulang pergi perjalanan Bumi-Bulan dan 2/3 perjalanan ke Bulan kembali.

Gambar 1.

Perjalanan Bapak 1957 hingga 1987



sumber: Facebook Grup Subud Around the World, 10 November 2018

Penyebaran yang dilakukan oleh SUBUD dimaknai bukan dilakukan melalui penyebaran secara frontal dengan cara propaganda melalui iklan-iklan. SUBUD menilai bahwa persebaran SUBUD biarlan bertopang pada kekuasaan Tuhan Yang Maha Esa yakni melalui melalui kerja sosial kemanusiaan atau perilaku baik yang bermanfaat bagi masyarakat luas (Sullivan, 1991) (Mangunsuharto, 1999).

Uraian ini menggambarkan bahwa SUBUD berproses dari

seorang bernama Muhammad-Subuh Sumohadiwidjojo melalui LK yang diterimanya dan kemudian dilembagakan dalam suatu organisasi/komunitas PPK SUBUD. LK sebagai inti SUBUD pada dasarnya memberikan gambaran bahwa SUBUD bukan hanya organisasi tentang keduniawian tapi juga merupakan suatu perkumpulan spiritual.¹²

Makin pesat persebaran ketika ada orang non-Indonesia yang juga bergabung dan juga turut aktif membesarkan SUBUD. Kesemua orang yang bergabung tersebut pada dasarnya ingin merasakan sebuah metode yang dipercaya dalam membuat setiap orang dapat secara langsung merasakan sentuhan kekuasaan Tuhan Maha Yang Esa pada tiap Jiwa mereka.

Konteks Sosial Budaya Kemunculan SUBUD: Sintesa Personal Pendiri dan Lingkungan Sosial Budaya

Terdapat kelindan antara posisi biografi (individu) dengan kondisi historis dan kaitannya dengan masyarakat (Mills, 1959). Maka jelas kiranya, kemunculan SUBUD tidak bisa dilepaskan dari personal Sang Pendiri (Bapak) dan lingkungan sosial budaya yang melingkupinya.

Bapak adalah seorang yang beragama Islam yang lahir di Semarang, Jawa Tengah pada hari Sabtu Wage, 3 Mulud, tahun Dal 1831 atau bertepatan dengan 22 Juni 1901. Beliau wafat pada usia 86 tahun, pada tanggal 23 Juni 1987 di Jakarta. Dalam perjalanan hidupnya, Bapak memang bersemangat memperdalam pengetahuan spiritual demi memperoleh “jalan ke arah hidup sempurna”. Untuk memperoleh hal tersebut,

12. Spiritual disini merujuk pada konsep spiritualitas yang berintikan pada pengakuan atas eksistensi sesuatu yang ultim atau Higher Power yang mempengaruhi cara manusia hidup di dunia sehingga hidupnya selaras dengan rancangan kosmik agung (Brian J. Zinnbauer, 2005) (Fuller, 2001)

Bapak sempat bergabung dengan tarekat Naqsyabandiah.¹³ Selain itu, Bapak juga aktif singgah ke berbagai padepokan Kyai untuk menimba ilmu. Dari berbagai pengembaraan spiritual ini, Bapak berhasil memetik hikmah karena selalu dinasehati agar bertindak sabar, menyerah dengan tawakal serta ikhlas kepada Tuhan Yang Maha Esa.

Selain sebagai penganut Islam, Bapak merupakan bagian dari masyarakat kebudayaan Jawa. Dengan begitu tentunya, Bapak juga terpapar oleh nilai-nilai kebudayaan Jawa. Dalam bahasa Peacock, sebagaimana dikutip dalam (Mulder, 1983), masyarakat Jawa adalah sebuah masyarakat yang menjadikan praktek-praktek mistis-magis sebagai sentral dari bangunan kebudayaannya.¹⁴ Maka tidak heran Bapak sedari belia sudah berkelana mencari jawab tentang “jalan ke hidup sempurna”.

Personalitas Bapak yang demikian itu kemudian berdialog dengan situasi ketika itu khususnya rentang waktu 1925 hingga 1947 yang juga awal perkembangan SUBUD. Rentang waktu 1925 hingga 1947 bertepatan dengan kondisi penjajahan dan awal-awal ketika kemerdekaan sebuah wilayah yang sekarang disebut sebagi Indonesia. Dengan kondisi penjajahan dan kemudian masuk era kemerdekaan awal, Van der Kroef menganalisa bahwa, setidaknya terdapat tiga faktor utama yang menjadi pemicu maraknya berbagai aliran keagamaan maupun spiritual

13. Disinyalir corak Naqsyabandiah ini kemudian turut mewarnai SUBUD (S, 2005)

14. Mistik disini bukan dalam artian klenik takhayul melainkan mistisme adalah suatu pengalaman baik religius maupun profan yang diintrepetasikan oleh pihak yang menerimanya sebagai perjumpaan dengan kekuatan keilahian secara langsung, dan menimbulkan suatu perasaan luar biasa tentang kebersatuan yang diluar pemikiran rasional. Pengalaman ini kemudian mempengaruhi individual tersebut. Konsep mistisme ini merupakan konsepsi Robert S. Elwood sebagaimana dikutip dalam (Geels, 1997)

di Jawa ketika itu (Kroef, 1961):¹⁵

1. Kekacauan yang ditimbulkan oleh perubahan sosial dan kultural yang cepat disamping menguatnya pemiskinan dan ketidakstabilan politik;
2. Iklim politik mistik yang diperkuat oleh legitimasi negara melalui Soekarno;
3. Pengaruh adanya revolusi (perang fisik) yang membutuhkan persatuan dan kesatuan.

Berbagai gerakan yang mengusung spiritualitas atau agama muncul sebagai reaksi atas ketidakseimbangan yang tengah melanda masyarakat. Gerakan-gerakan tersebut mengusung misi suci guna mengembalikan keadaan pada titik keteraturan, damai dan harmoni atau *toto tentrem*. Sebuah kondisi ideal yang sangat diidamkan oleh masyarakat Jawa.

Dari sini dapat dilihat interaksi antara personalitas Bapak dengan konteks sosial budaya yang melingkupinya. Hal ini jelas terlihat dari makna SUBUD itu sendiri: Susila, Budhi, dan Dharma. Dari sini tampak begitu jelas menggambarkan bagaimana kehidupan manusia yang *toto tentrem* dapat kembali terbina ditengah porak porandanya struktur sosio-kultural ketika itu. Dengan senantiasa terbimbing oleh kekuasaan Tuhan-lah, yang dapat dirasakan melalui LK, manusia dapat meraih hidup *toto tentrem* berkat kemurahan Tuhan.

15. Pada rentang tahun 1920an hingga 1950an muncul berbagai varian gerakan spiritual di Jawa, misalnya: Agama Pancasila, Sumarah, Agama Islam Sejati, Pangestu, Sapta Darma, termasuk SUBUD (Kroef, 1961).

SUBUD: Tuhan, Manusia dan Agama-agama

SUBUD memandang Tuhan sebagai Tuhan yang satu, Tuhan dengan kekuasaan yang mencakup seluruh ciptaan-Nya baik yang nampak maupun tidak nampak. Namun, Tuhan dipandang bukan lagi sebagai Tuhan yang disekat-sekat oleh berbagai dinding agama (Sullivan, 1991). Tuhan yang inklusif memanifestasikan diri sebagai *the Great Life Force* yang mampu terkoneksi dengan apapun dan siapa pun (Monbaron, 1999).

Terdapat dua perspektif memandang Tuhan, transenden dan imanen (Suseno, 2006). Transendensi Tuhan yang dihayati oleh SUBUD adalah Tuhan dipandang sebagai sesuatu tak terjangkau oleh manusia dan juga sebagai sosok yang kuasa memberikan pertolongan kepada manusia (Geels, 1997, hal. 133) (Vittachi, 2003).

Sedangkan, imanensi Tuhan yang dihayati oleh SUBUD adalah Tuhan yang memancar dan menjadi sumber segala kehidupan (Rieu, 1983). Tuhan meresapi segala sesuatu dan begitu dekat daripada perasaan manusia itu sendiri (Rieu, 1983, hal. 63) (Rieu, 1983, hal. 68).

Disamping itu, SUBUD juga menghayati Tuhan sebagai sesuatu yang berada di luar akal budi manusia. Akal budi bukanlah perkakas yang mampu untuk menganalisa eksistensi Tuhan dengan segala kemahakuasaan-Nya.¹⁶ Ibarat meja menganalisa sang pembuat meja atau ibarat silet yang digunakan untuk menebang pohon besar, tidak mungkin hal itu bisa terjadi.¹⁷ Hal ini sebagaimana diungkapkan informan berikut ini:

Penghayatan atas Tuhan sebagai sesuatu yang tidak bisa dianalisa oleh akal budi bukan karena Tuhan itu bersifat

16. Informan K, 16 Maret 2008

17. Informan O, 2 Maret 2008

irasional alias tidak masuk akal, melainkan Tuhan itu bersifat non-rasional atau berada diluar jangkauan kategori-kategori logika manusia (Otto, 1936).

Berdasarkan uraian tersebut maka dapat dikatakan Tuhan yang dihayati SUBUD adalah Tuhan yang transenden sekaligus imanen dan juga non-rasional. Tuhan yang dimana pun tidak dapat ditemukan sebagai salah satu obyek atau salah satu unsur, akan tetapi di mana pun Tuhan dapat ditemukan sebagai dasarnya (Campbell, 1997)(Suseno, 2006, hal. 194).

Setelah membahas konsep Tuhan maka selanjutnya akan dipaparkan tentang konsep Manusia. Membincang manusia dalam konsepsi SUBUD sangat erat dengan beberapa konsep berikut ini: Tujuh Daya Universal, Empat Jenis Nafsu, Empat Lapis Badan Manusia, dan Jiwa. (Geels, 1997, hal. 136) (Campbell, 1997).

Tujuh Daya Uninversal terbagi menjadi Daya Rendah dan Daya Tinggi. Pada lapis Daya Rendah tiap lapis daya memiliki ciri nafsu yang melekat padanya. Sementara, Daya Tinggi dikonsepskan sudah tidak memiliki nafsu. Hal ini menandakan bahwa Tujuh Daya Universal dan Empat Jenis Nafsu berelasi satu sama lain.

Daya Rendah meliputi: Raewani/Kebendaan dengan nafsu Amarah, Nabati/Tumbuhan dengan nafsu Aluhamah, Hewani/Binatang dengan nafsu Sufiyah, Jasmani/Manusia dengan nafsu Mutmainah. Daya Raewani/Kebendaan yang mendominasi akan membuat manusia tunduk pada harta benda, ini menjadikan manusia terlalu dikuasai nafsu amarah yang condong pada hasrat, keinginan dan kemarahan. Daya Nabati/Tumbuhan diperlambangkan sebagai wujud tumbuhan sebagai makanan manusia, hal ini untuk menggambarkan manusia yang didominasi oleh daya ini akan tamak karena manusia

terlampau mengamalkan nafsu Alahamah dalam dirinya. Daya Hewani/Binatang yang mendominasi akan membuat manusia tidak dapat mengendalikan daya tarik seksualnya hal ini karena manusia terlampau dikendalikan oleh nafsu Sufiyah. Daya Jasmani/Manusia yang mendominasi akan menjadikan manusia dapat menjalankan peran kemanusiaannya yang positif bagi dirinya dan kehidupannya hal ini menandakan bahwa manusia tersebut sudah memberdayakan nafsu mutmainah dalam dirinya.

Daya Tinggi meliputi: Daya Rohani, Daya Rohmani dan Daya Robbani. Daya Rohani hanya bekerja pada manusia yang mampu mengerdilkan daya-daya rendah dan menekan nafsu-nafsu sedemikian rupa, contohnya: Wali. Daya Romani hanya bekerja pada manusia yang mendapat wahyu Tuhan, contohnya: Nabi dan Rasul. Daya Robbani dipandang sebagai daya paling tinggi yang hanya bekerja pada oknum-oknum yang menjalankan tugas khusus dari Tuhan, contohnya: Malaikat.

Selain oleh daya dan nafsu-nafsu manusia juga merupakan makhluk dengan Empat Lapis Badan yang digambarkan seperti lingkaran dari luar makin ke dalam. Lapis pertama atau terluar adalah fisik manusia. Lapis kedua adalah emosi dan perasaan manusia. Lapis ketiga adalah pemahaman. Lapis keempat atau terdalam adalah kesadaran manusia atau rasa diri (*inner feeling*) (Geels, 1997, hal. 140).

Satu konsep krusial lainnya adalah Jiwa. Jiwa dalam SUBUD dikonsepkan sebagai sesuatu yang abadi. Jiwa dimaknai sebagai suatu daya hidup yang berada di dalam diri manusia, yang ditempatkan oleh Tuhan, sebagai penciptanya dalam diri setiap manusia (Budiyanto, 1999). Jiwa juga ada Zat Tuhan yang disebut sebagai Khatir Ilham, daya hidup yang abadi (Budiyanto, 1999). Maka tidak heran kata Jiwa menjadi salah satu unsur nama dalam organisasi/komunitas SUBUD ini. Berbicara dengan Jiwa,

SUBUD mengenal konsep “Nama Jiwa”. Secara spiritual, nama terkait dengan Jiwa sejati. Sebelum dilahirkan individu sudah memiliki penetapan nama. Nama Jiwa inilah yang abadi, yang akan dibawa hingga ke alam akherat (Rieu, 1983, hal. 58). Terkait dengan hal ini maka seringkali anggota SUBUD khususnya non-Indonesia yang memiliki nama tambahan paska gabung dengan SUBUD, misalnya: Hasan Robert Anderson, “Hasan” merupakan “Nama Jiwa” dari Robert Anderson.¹⁸

Dari deskripsi tersebut pada dasarnya manusia dalam konsepsi SUBUD adalah manusia sebagai *insan kamil*. Manusia berhasil mencapai taraf *insan kamil* ketika dua misi berikut ini: pertama, berbakti kepada Tuhan dengan berserah diri kepada-Nya; dan kedua, mengoptimalkan akal pikiran dan nafsu kehendak guna memakmurkan kehidupan di dunia, dapat terkelola dengan elegan. Untuk mengemban kedua misi tersebut manusia harus sadar akan bimbingan dari Tuhan agar terpenuhi keseimbangan duniawi dan kehidupan mendatang (Rieu, 1983, hal. 64).

Dalam melihat agama-agama, SUBUD memiliki perspektif yang inklusif. Dalam SUBUD tidak ada perbedaan agama yang satu dengan lainnya, karena yang tumbuh adalah kesejatiannya (Dewan Pembantu Pelatih Nasional, 1998). Bagi penganut Kristen, dia akan menemukan kesejatian Kristus, bagi yang Budhis, ia akan menemukan kesejatian Budha di dalam rohaninya. Demikian pula bagi seorang muslim, ia akan bertemu dengan kesejatian Islam.

Masing-masing penganut agama yang berbeda tersebut tentunya memiliki penangkapan yang bervariasi ketika dirinya

18. Nama Jiwa disebut juga sebagai nama SUBUD. Bukan hal yang wajib untuk memiliki nama ini. Ibu Rahayu menjadi orang yang berwenang memberikan nama SUBUD ini, atau diserahkan ke masing-masing individu yang biasanya akan menyadari Nama Jiwa-nya sebagai dampak proses LK.

menggeluti SUBUD. Informan A yang beragama Islam merasa bahwa melalui SUBUD, dia menemukan cara berserah diri kepada Tuhan, suatu metode yang telah lama di cari oleh Informan A.¹⁹ Sementara, Informan B yang beragama Hindu merasa tertarik dan merasa kerukunan dan rasa nyaman selama menggeluti SUBUD.²⁰ Informan C yang beragama Budha merasakan ibarat menemukan papan ketika terjadi kecelakaan di samudera luas, melalui SUBUD informan C merasakan kedekatan dengan Tuhan.²¹ Informan D yang beragama Kristen Protestan merasakan melalui SUBUD semakin memahami konsep kunci iman kekristenan.²² Informan E yang beragama Katolik merasa mendapatkan kemantapan iman Katolik, melalui SUBUD pula Informan E dapat lebih memahami konsep menyembah Tuhan dalam “Roh” dan juga konsep keimanan Katolik lainnya seperti kasih.²³ Informan-informan ini mengafirmasi kutipan tersebut, bahwa SUBUD tiada bernegasi dengan keimanan mereka masing-masing. Selain untuk para penganut agama, SUBUD juga membuka diri terhadap para orang-orang tak bertuhan alias Ateis.²⁴

Kasus Patricia Lacey, seorang ateis dari Inggris, merupakan salah satu contoh konkret (SUBUD Voice, 2007). Patricia Lacey merupakan salah satu generasi awal SUBUD Inggris yang

19. Informan A, 15 Februari 2008

20. Informan B, 19 Februari 2008

21. Informan C, 16 Maret 2008

22. Informan D, 4 Maret 2008

23. Informan E, 18 Maret 2008. Terkait konsep menyembah Tuhan dalam “Roh” lihat Al Kitab, Yohanes 4: 24, “Tuhan adalah roh, mereka menyembah Dia harus menyembah Dia dalam roh dan kebenaran.”

24. Informan O, 8 Maret dan 11 Mei 2008

“dibuka” ketika Bapak berkunjung ke Inggris pada tahun 1957.²⁵ Selain ateis, ada juga para pengiman Tuhan yang tidak memeluk satu agama tertentu, mereka mengidentifikasi diri sebagai *none/all religion*, sebagaimana Husen Rofo dan John Bennet, para anggota SUBUD non-Indonesia generasi awal.²⁶ Fenomena lainnya adalah konversi atau pindah agama. Kasus Emilie, anggota SUBUD Perancis yang konversi dari Katolik menjadi Ortodoks bisa jadi gambaran (John, 2011).

Keberbagaian cara anggota menghayati spiritualitasnya sangat bergantung pada masing-masing orang ketika menerima sesuatu pada saat LK berlangsung.²⁷ Maka tidak heran, ada yang merasa dikuatkan agamanya, ada yang konversi, menjadi ateis atau juga menjadi tak beragama. SUBUD hadir bukan untuk menghancurkan agama-agama/kepercayaan spiritual yang ada, melainkan untuk membawa harmoni bagi kesemua agama/kepercayaan spiritual itu, sehingga dalam keragaman itu pada dasarnya merupakan penggambaran dari satu keluarga kemanusiaan, satu tujuan, dan satu Tuhan (Rieu, 1983, hal. 122) (Lyle, 1983, hal. 132). Hal ini menandakan pada dasarnya SUBUD memanifestasikan satu Tuhan bagi kemanusiaan.

25. Tentang spiritualitas paran penganut ateis lihat (Sponville, 2007).

26. Penulis melihat informasi ini, ketika melewati lorong Wisma Indonesia, salah satu gedung di Wisma Subud, Cilandak, Jakarta Selatan. Kartu anggota kedua orang tersebut terpampang dalam sebuah rangkaian layaknya diorama, yang menggambarkan perjalanan sejarah SUBUD, 4 Februari 2008. Sayangnya, penulis tidak sempat mendokumentasikannya, dan penulis tidak berhasil melacak ulang.

27. Informan Y, 10 April 2008

SUBUD sebagai Komunitas Multikultural: Konvergensi Multikultural & Spiritualisasi

Selain sebagai suatu organisasi, SUBUD juga merupakan sebuah perkumpulan dalam bentuk komunitas. Dalam artian, antara anggota SUBUD tidak sekedar diikat oleh formalitas keanggotaan organisasi, melainkan ada unsur lain yang memungkinkan mereka merasakan sebagai satu kesatuan. Sebagaimana diungkapkan oleh Informasi berikut ini:

“Saya pernah ke Vietnam, di Vietnam itukan SUBUD dilarang. Karena mereka nggak suka. Kita bisa ketemu sama orang SUBUD Vietnam itu seperti kayak sodara sendiri. Itu karena yang ngomong dalam (jiwa). Inilah yang menyatukan. Kalo bahasa awamnya hati nuraninya sama. Tapi kalo ini lebih dalem daripada itu.”²⁸

Merujuk pada petikan tersebut, *“seperti kayak sodara sendiri”* pada dasarnya menandakan hidupnya jiwa komunitas di dalam SUBUD. Jiwa komunitas inilah yang dalam perspektif Newby, membuat individu-individu tersebut merasakan perasaan komunal yang kendatipun belum pernah bertatap muka sebelumnya ataupun melakukan kontak personal namun merasa sebagai satu kesatuan (Newby, 1980).

Dalam terminologi SUBUD, jiwa komunitas ini dimanifestasikan dalam terma *“Persaudaran Sejiwa”*. Persaudaraan Sejiwa dimaknai sebagai sebuah kondisi bahwa relasi diantara individu dalam SUBUD tidak sekedar sebuah relasi dalam tataran kenal secara fisik belaka, tetapi juga meliputi juga relasi antar Jiwa. Tubuh fisik hanya wadah dari Jiwa. Tubuh fisik akan berarti ketika Jiwa didalamnya *“hidup”*. Persaudaraan

28. Informan F, 4 Maret 2008

Sejiwa inilah yang menembus segala batas primordial –suku, ras dan agama-, sehingga memungkinkan anggota SUBUD berbagi dalam rasa. Hal ini terefleksikan dalam pendapat yang diungkapkan salah seorang informan berikut ini:

“Kalo orang sudah bersusila itu akan merasakan bahwa manusia itu satu.”²⁹

Persaudaraan Sejiwa ini juga merupakan manifestasi dari Satu Tuhan bagi Kemanusiaan sebagai sebelumnya sempat diulas. Sehingga Persaudaraan Sejiwa dan Satu Tuhan bagi Kemanusiaan ini menjadi semacam pengikat instrinsik diantara tiap individu dalam SUBUD sebagai anggota dari sebuah komunitas.

Selain pengikat instrinsik ada pula pengikat ekstrinsik yang berupa ritual.³⁰ Ritual adalah bentuk moda suatu perilaku yang dilakukan secara teratur oleh setiap anggota kelompok atau komunitas. Ritual memegang peranan krusial dalam membangun kohesi sosial suatu kelompok atau komunitas. Sebab ritual merupakan manifestasi keyakinan kolektif yang mampu dijadikan pijakan dalam melihat lebih jauh dunia yang dibangun oleh suatu kelompok atau komunitas (Turner, 2003). Pengikat sebuah komunitas berpegang pada dua hal ini, instrinsik berupa ide abstrak dan ekstrinsik yang berupa

29. Informan A, 15 Februari 2008

30. Ritual dapat dilihat pada kegiatan bersama atau forum-forum yang dilakukan oleh suatu komunitas, pada SUBUD kegiatan bersama tersebut adalah (Sumohadiwidjojo, 2002): Latihan kejiwaan bersama (dua kali seminggu kurang lebih 30 menit), Tata muka (sebelum/sesudah LK 1 s.d 2 jam), Latihan bersama pengurus dan PP (sebulans sekali), Kejiwaan gathering, Pertemuan khusus mendengar ceramah Ibu Rayahu, Testing umum para PP, Sarasehan saat Musyawarah Wilayah atau Cabang, Seminar atau Workshop, Musayawarah Wilayah/Daerah, Musyarawah Nasional, Kongres Nasional (salah satunya pemilihan ketua), Zone meeting (pertemuan internasional per zona), World Subud Council Meeting (sekali dalam setahun atau tidak tentu), Subud World Congress (4 tahun sekali), Ziarah ke makam Bapak, Perayaan Hari Lahir Bapak dan Ibu Rahayu.

praktek tindakan konkret. Penguatan akan ide akan berlangsung melalui tindakan dalam bentuk ritual baik pertemuan maupun perayaan, disinilah sentimen kebersamaan sebagai sebuah komunitas terbentuk (Durkheim, 1976).

SUBUD sebagai komunitas spiritual juga merupakan rumah bagi beraneka ragam anggotanya, terutama kanekeragaman agama. Kenaekaragaman agama ini akan dipotret dengan menggunakan kerangka analisa multikulturalisme³¹ yang berintikan empat hal pokok: identitas kultural, kebutuhan untuk mengembangkan interaksi dan sikap positif ditengah keragaman, mendorong kohesi sosial dengan struktur dan nilai bersama, serta mengutamakan kesetaraan diantara anggota masyarakat (Lynch, 1982). Hal ini dilakukan untuk menjelaskan bahwa SUBUD adalah suatu komunitas spiritual yang multikultural.

Identitas kultural. Penegasan identitas kultural berarti keunikan identitas inidividual dimunculkan sedemikian rupa (Blum, 2001). Bukti empirik di SUBUD bisa dilihat pada bebasnya individu anggota memunculkan identitas agamanya, termasuk dalam kartu anggota misalnya.

Kebutuhan untuk mengembangkan interaksi dan sikap positif ditengah keragaman. Kondisi ini bisa dilihat dengan penghargaan terhadap perbedaan agama dengan memunculkan wacana bahwa agama berasal dari Tuhan yang satu dan menekankan bahwa agama merupakan persoalan individu yang murni bergantung pada masing-masing orang. Pada berarti titik

31. Dalam bahasa Watson, multikulturalisme adalah *a principle to acted upon, requires from us all a receptivity to difference, an openness to change, a passion for equality, and an ability to recognize our familiar selves in the strangeness of others* (Watson, 2000)

ini ada *privatisasi agama*³² yang terjadi di SUBUD sebagai sikap positif yang dikembangkan.

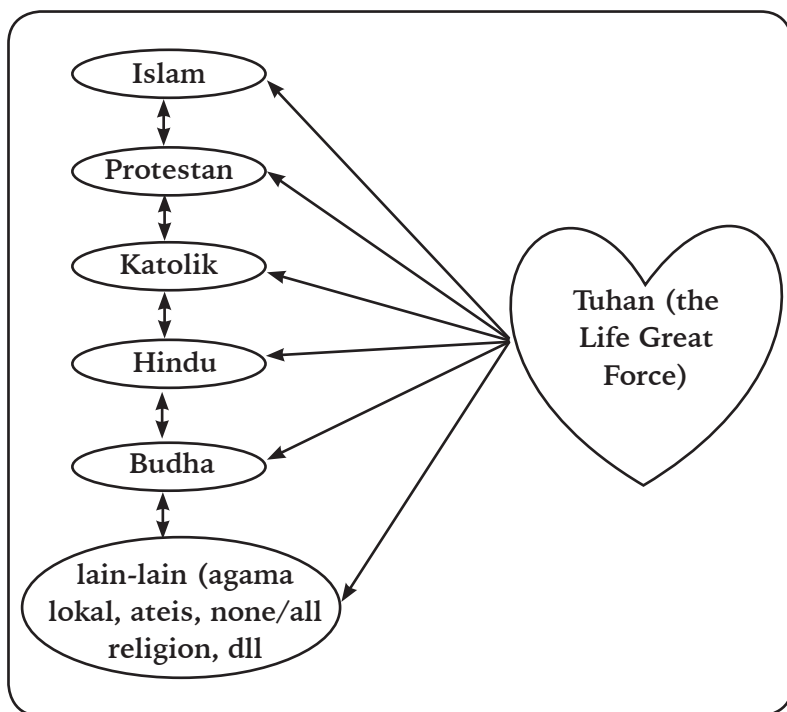
Mendorong kohesi sosial dengan struktur dan nilai bersama. Keragaman latar belakang anggota, khususnya agama, direkatkan oleh suatu struktur bernama organisasi PPK SUBUD. Selain itu, juga SUBUD sebagai komunitas yang menjadikan nilai bersama “kepasrahan total manusia kepada sang Tuhan” sebagai perekat kohesi sosialnya.

Mengutamakan kesetaraan diantara anggota masyarakat/komunitas. Kesetaraan dalam komunitas SUBUD dapat dilacak dari pencapaian tiap anggota yang bukan tergantung pada latar belakang agama, suku atau kelas sosial, melainkan pada kapasitas pencapaian spiritual/jiwanya. Sehingga tiap individu terbuka untuk menjadi PP, pengurus atau pun anggota biasa.

Sebagai komunitas spiritual yang multikultural, dalam SUBUD terjadi Konvergensi Multikultural konvergensi (Baumann, 1999). Konvergensi Multikultural dapat dilihat pada bagaimana muncul pemahaman dan penghayatan diantara para penganut agama yang berbeda, bahkan ateis sekalipun, bahwa perbedaan yang ada tersebut sejatinya bersumber dan menuju pada satu titik yang sama, yakni Tuhan (ingat: satu Tuhan bagi kemanusiaan). Secara lebih konkret dapat dilihat pada gambar 2 berikut ini. Tanda panah bolak-balik pada antara agama itu menandakan adanya saling menghargai sementara tanda panah panjang yang mengarah pada gambar hati besar menandakan garis konvergensi.

32. Tentang privatisasi agama lihat (Hart, 1987) (Cox, 1984)

Gambar 2.
Konvergensi Multikultural
di SUBUD

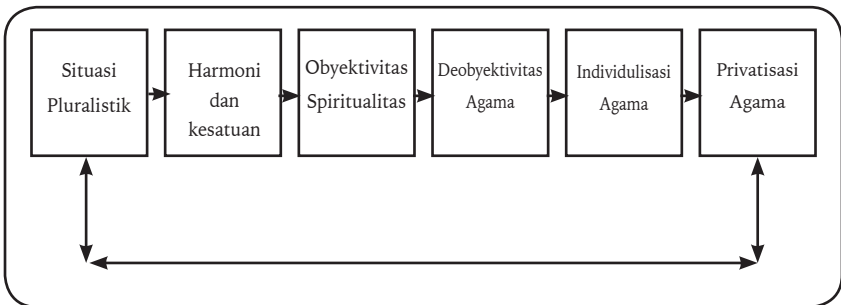


sumber: diolah penulis dari data temuan lapangan

Proses konvergensi multikultural tersebut terjadi ketika spiritualitas menjadi bahasa bersama yang kemudian membuat privatisasi agama menjadi mungkin. Proses ini penulis

konsepkan sebagai Spiritualisasi.³³

Gambar 3.
Proses Spiritualisasi di SUBUD



sumber: diolah penulis dari data temuan lapangan

Situasi pluralistik dengan adanya berbagai penganut agama (juga ateis) di SUBUD berlangsung sebagai sesuatu yang harmoni dan selalu dalam konteks kesatuan. Hal ini didorong oleh penggunaan spiritualitas sebagai bahasa bersama. Karena spiritualitas ini mampu menjadi payung bagi nilai-nilai agama dan nilai-nilai kemanusiaan lainnya. Disinilah obyektivasi

33. Proses spiritualisasi merupakan hasil modifikasi penulis yang diambil dari model proses sekularisasi. Dalam proses sekularisasi, privatisasi agama merupakan tanda terpuruknya agama. Sedangkan, dalam spiritualisasi, privatisasi agama adalah tanda aktifnya spiritualitas. Spiritualisasi disini dikonsepskan sebagai proses penempatan relasi antara manusia dengan Tuhan (the Great Life Force) sebagai hal yang paling fundamental dan esensial, bukan dogma ataupun doktrin pada masing-masing agama. Tentang sekularisasi lihat (Berger, 1991).

spiritualitas berlangsung.³⁴ Disisi lain terjadi Deobyektivasi Agama, tidak ada agama spesifik yang menjadi acuan bersama. Agama kemudian dipandang sebagai sesuatu yang subyektif karena dilihat sebagai pengalaman pribadi masing-masing individu. Disinilah terjadi individualisasi agama yang kemudian menjadi privatisasi agama karena agama dipandang urusan individu masing-masing dan tidak ada campur tangan organisasi/komunitas di dalamnya. Maka itu anggota bisa dengan leluasa untuk tetap dengan agamanya semula, konversi, menjadi ateis ataupun menjadi pengiman Tuhan tanpa agama. Privatisasi agama ini juga merupakan strategi agar situasi pluralistik terjamin terjamin keberlangsungannya. Dan dengan demikian, SUBUD sebagai komunitas spiritualitas yang multikultural dapat terus mempertahankan kemultikulturalannya.

Penutup: SUBUD dari Nusantara untuk Dunia

SUBUD lahir dari tanah Nusantara dan terus mendunia. Nilai-nilai dan praktek spiritualitas yang dikembangkannya sejauh ini terbukti, dengan segala dinamikanya, mampu merekatkan berbagai individu dengan latar belakang agama ataupun kepercayaan yang berbeda-beda.

Melalui SUBUD pula, nilai-nilai spiritualitas Nusantara terbukti mampu berdialog dengan berbagai nilai yang berkembang. Sehingga nilai-nilai spiritualitas Nusantara

34. Deobyektivasi agama dan obyektivasi sipirtualitas dapat dilihat pada contoh konkret, kegiatan puasa bulan ramadhan atau puasa senin-kamis diikuti oleh para anggota SUBUD dari golongan kepercayaan apapun, bukan dalam artian puasa Islam (kecuali tentunya bagi anggota penganut Islam) (deobyektivasi agama) melainkan puasa sebagai metode spiritual pembersihan Jiwa (obyektivasi spiritualitas). Tentang makna puasa di SUBUD (Rieu, 1983, hal. 45).

dapat secara kondusif diterima oleh berbagai kalangan lintas benua. Karena upaya SUBUD yang hingga saat ini terus menerus mengupayakan suatu praktek atas nilai, satu Tuhan, satu kemanusiaan sebagai manifestasi nilai-nilai spiritualitas Nusantara yang dikembangkannya.

DAFTAR PUSTAKA

Buku, Jurnal, Majalah dan Sumber Internet:

- Baumann, G. (1999). *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York and London: Routledge.
- Berger, P. L. (1991). *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*. (Hartono, Trans.) Jakarta: LP3ES.
- Bidang Publikasi PPK Subud Indonesia. (2006, Juni). Apakah Subud Itu? *Brosur*. PPK Subud Indonesia.
- Blum, L. A. (2001). Antirasisme, Multikulturalisme, dan Komunitas Antar-Ras: Tiga Nilai yang Bersifat Mendidik bagi sebuah Masyarakat Multikultural. In C.-G. K. Larry May, *Etika Terapan I: Sebuah Pendekatan Multikultural* (p. 16).
- Brian J. Zinnbauer, K. I. (2005). Religious and Spirituality. In C. L. Raymond F. Paloutzian, *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (p. 23). New York: The Guildford.
- Budiyanto, A. (1999). *Manusia SUBUD: Interpretasi Filsafati Hakikat Manusia Menurut Bapak Muhammad Subud Sumohadidjojo (1901-1987)*. Universitas Gadjah Mada, Filsafat. Yogyakarta: Karya Tulis Tidak Diterbitkan.
- Campbell, D. (1997). *Glimpse of Reality*. United Kingdom: Pathway Books.
- Cox, H. (1984). *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*. New York: Simon & Schuster, Inc.

- Dewan Pembantu Pelatih Nasional. (1998, Februari). Ceramah Pemantapan Bagi Calon Anggota yang akan Dibuka Masuk Subud oleh Bapak Muhammad Subud Sumohadiwidjojo. Jakarta, Indonesia: Dewan Pembantu Pelatih Nasional dan Bidang Publikasi PPK Subud Indonesia.
- Durkheim, E. (1976). *The Elementary Forms of Religious Life*. London: George & Unwin Ltd.
- Fuller, R. C. (2001). *Spiritual but not Religious: Understanding Unchurched America*. New York: Oxford University Press.
- Geels, A. (1997). *Subud and the Javanese Mystical Tradition*. Great Britain: Curzon Press.
- Hafidy, H. A. (1982). *Aliran-aliran Kepercayaan dan Kebatinan di Indonesia*. Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Hart, S. (1987). Privatization in American Religion and Society. *Sociological Analysis*, 47(4), 319-334. Retrieved September 7, 2008, from <https://www.jstor.org/stable/3710942>
- Hartono, M. P. (2004). *Inner Wisdom*. California: Undiscovered World Press. Retrieved from <http://www.undiscoveredworldspress.com/iwisdomtwo.pdf>
- Howell, J. D. (2005). Muslim, The New Age and Marginal Religions in Indonesia: Changing Meanings of Religious Pluralism. *Social Impact*, 473-493. doi:<https://doi.org/10.1177/0037768605058151>
- John, F. (2011, July 19). *journey to orthodoxy*. Retrieved Oktober 23, 2018, from an unidentified: <http://journeytoorthodoxy.com/2011/07/emilies-way-to-orthodoxy-a-french-tale-of-finding-the-true-church-of-christ/>
- Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata. (2003). *Ensiklopedi*

- Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa*. Jakarta: Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata.
- Kroef, J. M. (1961). New Religious Sect in Java. *Far Eastern Survey*, 20(2), 18-25. doi:10.2307/3024260
- Lee, R. (no year, no month no day). *Subud Woodstock*. Retrieved from Subud: <http://www.subudwoodstock.org/subud/>
- Longcroft, H. (2001). *History of Subud: The Coming of Subud (1901-1959): Book 2, Spreading Through the World Part I* (Vol. I). Hollywood.
- Lyle, R. (1983). *SUBUD*. England: Humanus Limited.
- Lynch, J. (1982). Community Relations and Multicultural Education in Australia. *Comparative Education*, 15-24. Retrieved Juni 12, 2008, from <http://www.jstor.org/stable/3098497>
- Mangunsuharto, S. (1999). *Sejarah Perjalanan dan Perkembangan PPK Subud Indonesia*. Jakarta: Pengurus Pusat PPK Subud Indonesia.
- Melton, J. G. (2003). *Encyclopedia of American Religions* (7th ed.). Detroit: The Gale Group.
- Mills, C. W. (1959). *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.
- Monbaron, S. (1999). *Subud the Coming New Age of Reality* (1st ed., Vol. I). Oregon: Simar Enterprises.
- Mufid, A. S. (2012). *Dinamika Perkembangan Sistem Kepercayaan Lokal di Indonesia*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.
- Mulder, N. (1983). *Kebatinan dan Hidup Sehari-hari Orang Jawa*. Jakarta: Gramedia.

- Mulder, N. (2001). *Mistisisme Jawa: ideologi di Indonesia*. (N. Cholis, Trans.) Yogyakarta: LKiS.
- Newby, H. (1980). *Community: Study section 20 in the course an Introduction to Sociology*. Milton Keynes: The Open University Press.
- Otto, R. (1936). *Idea of the Holy: an Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. London: Oxford University Press.
- Pane, S. (2018). *Sejarah Nusantara: Kerajaan Hindu dan Budha di Nusantara hingga Akhir Kekuasaan Majapahit*. Bandung: Segarsy.
- Petrik. (2016). *infografik*. Retrieved from tirto.id: <https://tirto.id/20160620-39/agama-agama-yang-dipinggirkan-252985/>
- Rieu, D. C. (1983). *Life within a Life: An Introduction to Subud*. England: Humanus Limited.
- S, S. I. (2005). *Konsep Tuhan, Manusia, Mistik dalam Berbagai Kebatinan Jawa*. Jakarta: RajaGrafindo.
- Sponville, A. C. (2007). *Spiritualitas tanpa Tuhan*. Tangerang Selatan: Pustaka Alvabet.
- SUBUD Voice. (2007, August). *Subud Comes to the West*. Victoria, Australia: SUBUD Voice.
- Sullivan, M. B. (1991). *Living Religion in Subud: an Introduction-Personal and Historical, Extract from Bapak Talks, Experiences and Evidences of Subud Members in Different Faiths*. England: Humanus Ltd.
- Sumohadiwidjojo, H. (2002). *Menapaki Subud secara Intelektual*. Jakarta: PPK Subud Indonesia.

- Suseno, F. M. (2006). *Menalar Tuhan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Taman Sari Agama Marjinal. (2016). 36-36. Gatra.
- Turner, B. S. (2003). *Agama dan Teori Sosial*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Vittachi, V. T. (2003). *Reporter in Subud*. England: Subud Publications International.
- Watson, C. (2000). *Multiculturalism*. Philadelphia: Open University Press.
- www.Cults.co.nz/s.php akses 31 Desember 2018

Wawancara:

- Informan Z, 4 Februari 2008
- Informan A, 15 Februari 2008
- Informan B, 19 Februari 2008
- Informan O, 2 Maret 2008
- Informan D, 4 Maret 2008
- Informan F, 4 Maret 2008
- Informan K, 16 Maret 2008
- Informan C, 16 Maret 2008
- Informan E, 18 Maret 2008.
- Informan Y, 10 April 2008

“Pikukuh Tilu” dalam Ajaran Agama Djawa Sunda (ADS) Kuningan, Jawa Barat

Oleh: Tedi Kholiludin

Pendahuluan

Igama Djawa-Pasoendan, Agama Djawa Soenda, Madraisme atau juga disebut Sunda Wiwitan merupakan salah satu agama yang dianut oleh masyarakat yang sekarang berada dalam wilayah administratif Jawa Barat. Di Cigugur, Kabupaten Kuningan, tak hanya jejak fisik yang masih bisa ditemui, tetapi juga kelompok masyarakat yang menganut ajaran ini juga ada. Pusat kegiatannya ada di Paseban Tri Panca Tunggal.

Perkembangan Agama Djawa Sunda (ADS) bisa dilihat terutama pada awal abad 20. Ajaran Kebatinan ini didirikan oleh Pangeran Sadewa Madrais Alibasa Kusuma Widjaja Ningrat, putra Pangeran Alibasa I dari Kesultanan Gebang Cirebon Timur. ADS kemudian berkembang sebagai sebuah ajaran mistik yang menekankan pada laku spiritual yang berbeda dengan agama-agama dunia (*world religions*). Dilihat dari ketersambungan teologinya, banyak penulis yang mengidentifikasi ADS ini sebagai agama sunda, tapi dengan pijakan kerangka yang sedikit berbeda. Seperti terbaca dari awal kemunculannya, Kyai Madrais

datang dari keluarga keraton. Ia mengembara, dari satu tempat ke tempat lain, hingga kemudian menemukan kesejatan hidup. Jadi, salah satu yang khas dari ADS adalah ruang penyangga yang mula-mula adalah keraton. Ciri ini yang akan selalu kita lihat sebagai bingkai ajaran ADS.

Fase perjalanan ADS sebagai sebuah komunitas spiritual juga tak lapang. Di fase kedua, tepatnya pada tahun 1964, mereka mengalami gelombang surut akibat kebijakan pemerintah yang membatasi perkembangan agama ini. Banyak terjadi migrasi besar-besaran sebagai akibatnya. Ada banyak alasan kenapa mereka berpindah keyakinan; menyelamatkan diri dari represi negara dan pelbagai maksud lainnya.

Sebagai ajaran yang menekankan pada kesejatan hidup, fondasi ADS tak lepas dari peran pendirinya, Pangeran Madrais. Bagi pengikutnya, Madrais adalah orang yang "disinari oleh Cahaya Tunggal, maka dari itu diikuti oleh semua orang."¹ Kecintaannya terhadap bangsa dan negara, dikukuhkan melalui penggalan terhadap nilai dan tradisi Sunda. Ia memperjuangkannya dengan sangat konsisten meski harus menerima kenyataan pahit; dibuang oleh pemerintah Hindia-Belanda ke Merauke. Jamak diketahui, bersamaan dengan cinta yang hadir dari para penganutnya, juga datang kekhawatiran dari pemerintah Belanda. Itulah alasan mengapa selama kurang lebih 7 tahun, Pangeran Madrais harus diasingkan.

Tulisan ini bermaksud untuk menggambarkan fondasi ajaran ADS, yakni apa yang mereka sebut sebagai "Pikukuh Tilu", tiga pilar spiritualitas ADS. Tiga ajaran pokok tersebut adalah ngaji badan, iman kana tanah dan ngiblating ratu raja 3-2-4-5-lilima-6.

1. *Nu kanunutan ku Tjahajaning tunggal atawa Nurwahid sarta anu dianut ku abdi-abdi sadaja*. W. Straathof, "Agama Djawa Sunda: Sedjarah, Adjaran dan Tjara Berpikirnja-I," *Basis XX-7 April 1971*, hlm. 204.

Tiga Fase Sejarah Perkembangan Agama Djawa Sunda

Perkembangan ADS tentu tidak bisa dilepaskan dari figur Pangeran Alibasa Sadewa atau Muhammad Rais atau Madrais.² Ia lahir dari pasangan Pangeran Alibasa dan Nyi Kastewi pada tahun 1835,³ versi lain menyebutkan bahwa Madrais lahir 1832⁴ dan 1822.⁵ Sampai usia 10 tahun, Madrais dititipkan kepada Ki Sastrawardana, seorang Kuwu Cigugur. Kakeknya atau ayah Nyi Kastewi kemudian mengambil dan mengajarkan ilmu keislaman yang dalam kepada Madrais. Saat itulah sang kakek memberi nama Muhammad Rais, yang kemudian, karena terlalu panjang, disingkat Madrais.

Pada umur 10-13 Madrais kecil mendalami ilmu agama Islam di beberapa pesantren.⁶ Pelajaran tentang *lelaku* dengan cara mengurangi makan dan tidur terus dilakoninya. Ia menggalinya hingga sampai pada aspek yang sangat hakiki. Disitulah ia mulai bersentuhan dengan ajaran-ajaran mistik. Madrais kemudian mengakhiri pengembaraannya di pesantren. Ia merasa mendapatkan ilham yang mendorongnya untuk belajar pada dimensi yang berbeda. Pelajaran tentang kebijaksanaan ia lakukan dengan cara mati-raja, berpuasa dan berjaga di malam hari. Tempat-tempat yang dianggap memiliki kekuatan spiritual

2. Nama Madrais sendiri, beberapa diantara penulis Agama Djawa Sunda mengatakan, kalau ini adalah sebutan yang datang dari luar, bukan keluarga sendiri.

3. W. Straathof, *Op.Cit.*, hlm. 203.

4. Tahun ini yang tercatat dalam nisan makam Madrais, Hari Minggu Manis tanggal 9 Bulan Mulud Tahun 1765. Jika dikonversi ke tahun masehi adalah jatuh pada tahun 1832.

5. Pangeran Djatikusumah, *Pemaparan Budaya Spiritual Paguyuban Adat Cara Karuhun Urang*, hlm. 6 via Tendi, "Sejarah Agama Djawa Sunda di Cigugur Kuningan 1939-1964," *Tesis*, UIN Syarif Hidayatullah, 2015.

6. *Ibid.*, 103-104

didatanginya. Tujuannya adalah *nungtik lari nyiar bukti, ngudag-ngudag kanyataan nu jadi rasiah alam lahir batin*.⁷

Pencarian ilmu pengetahuan yang dilakukan oleh Madrais berhenti pada 1850, ia kemudian menetap di Cigugur. Dan 1885, komunitas Sunda Wiwitan atau Agama Djawa Sunda terbentuk di Cigugur. Ia mengajarkan ilmu kebijaksanaan dan kebatinan, khususnya yang digali dari tradisi Sunda. Denys Lombard menjelaskan posisi Madrais dalam konfigurasi ilmu hakikat di wilayah Cirebon dan sekitarnya.⁸ Menurut Lombard, Madrais menebarkan apa yang dinamakannya sebagai Ngelmu Cirebon (Pengetahuan Cirebon). Ajarannya banyak dianut kelompok kecil, masyarakat di pedesaan. Di saat yang berdekatan, ajaran tentang hakikat juga disebarkan oleh Haji Burhan, seorang santri asal Banten yang ajarannya tersebar hingga Indramayu. Beberapa murid Haji Burhan kemudian turut berguru pada Madrais.

Dalam pengembaraannya, Madrais tak hanya mendalami spiritualitas belaka. Ia juga turut dalam gerakan sosial dan melakukan perlawanan kepada pemerintah kolonial dalam persoalan kepemilikan tanah.⁹ Itu terjadi di Tambun, Bekasi pada

7. W. Straathof, *loc.cit.* Mencari bukti kebijaksanaan sambil menguji segala-galanya, haus untuk menelaah arti sedalamnya dari semuanya yang nampak dan tidak nampak dalam semesta alam yang penuh rahasia ini.

8. Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya (Warisan Kerajaan-kerajaan Konsentris)*, Penerj. Winarsih Paraningrat Arifin, Rahayu S. Hidayat an Nini Hidayati Yusuf, jilid 3, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama dan Forum Jakarta-Paris Ecole francaise d'Extreme-Orient Jakarta, 2008), hlm. 140

9. Widyo Nugrahanto, "Gerakan Sosial Keagamaan Madrais: Suatu Gerakan Keagamaan Sunda di Cigugur Kabupaten Kuningan pada Masa Kolonial", *Disertasi*, (Bandung: Fakultas Ilmu Budaya Universitas Padjajaran), 2014.

tahun 1869.¹⁰ Petani penggarap lahan di Tambun hidup dalam keadaan sengsara karena diperas tuan tanah. Jika tak sanggup membayar hutang, harta milik mereka seperti kerbau kerap diambil paksa. Tak hanya itu, pajak yang dibebankan juga tak masuk akal; separuh lebih dari hasil panen. Derita ini menjadi alasan bagi petani Tambun untuk melakukan perlawanan. Gerakan ini sendiri dipimpin oleh orang yang dikenal sebagai “Bapak Rama” pendatang dari Cirebon yang tak lain adalah Pangeran Sadewa alias Madrais. Serangan dilancarkan pada 3 April 1869.

Pangeran Madrais pernah mengalami masa pembuangan di Merauke. Itu terjadi karena ia dianggap sebagai orang yang bertanggungjawab atas apa yang dilakukan oleh para *badal*¹¹-nya. Madrais dikenakan hukuman empat tahun kerja paksa di Pamijahan (Tasikmalaya) dan dua tahun di Merauke. Tahun 1908, ia dipulangkan kembali ke Cigugur karena dianggap Sakit Jiwa dan dimaksudkan dirawat di Rumah Sakit Jiwa di Bogor. Dokter memutuskan Madrais tidak gila dan akhirnya dipulangkan ke Cigugur.

Pada 10 Juli 1922, Madrais mengajukan permohonan kepada Gubernur Jenderal agar ia dapat menggunakan gelar pangeran. Tetapi permohonan itu ditolak pada 15 November 1922. Untuk memperkuat permohonannya, menantu Madrais, Raden Satriya Koesoema, juga turut mengirimkan surat kepada pemerintah Hindia-Belanda pada 1 September 1922. Ia menyertakan pernyataan dari Pangeran Kraton Kanoman Cirebon, Hoedajabrata. Pemerintah Hindia-Belanda tak menanggapi

10. Mulyawan Karim dalam *Kompas*, 23 April 2009, hlm. 21.

11. Badal artinya pengganti. Ini merupakan posisi yang diduduki oleh para pembantu Madrais di luar Cigugur yang memungkinkan mereka untuk melakukan tugas-tugas spiritual sebagai kepanjangan tangan Madrais.

permohonan tersebut. Madrais dilarang menggunakan gelar kebangsawanan.

Tahun 1925 Satria Koesoema menulis buku kecil perihal ajaran Agama Djawa Sunda. Ajaran tersebut ditulis dalam bahasa Sunda dan Melayu serta dicetak oleh Firma De Boer Cirebon.¹² Buku tersebut diberi judul "Pikoekoehnja dari "Igama Djawa" (Djawa-Soenda-Pasoendan)". Pada tanggal 15 Juni 1925, Bupati Kuningan, Muhammad Achmad mengirimkan surat kepada Residen Cirebon, R.P.M. van der Meer. Dalam surat tersebut, Achmad meminta pemerintah memberi pertimbangan ihwal beberapa orang yang memohon perlindungan dan pengakuan Agama Djawa Sunda. Kepada pemerintah, Achmad mengusulkan agar tidak harus memberi perlindungan dan pengakuan yang khusus kepada mereka. Pemerintah pada prinsipnya mengakui kebebasan setiap warga negara untuk memeluk agama apapun.¹³

Penasehat urusan Bumiputera, RA. Kern berkirim surat kepada Gubernur Jenderal D. Fock pada 6 Oktober 1925. Selain menceritakan tentang penerbitana buku Agama Djawa Sunda, Kern juga bercerita tentang penganut ajaran Madrais yang banyak dan menggunakan situasi di daerah pedesaan secara baik. Ia menegaskan bahwa perlindungan dan perlakuan khusus tidak perlu diberikan kepada pengikut Madrais, karena pada prinsipnya, kebebasan beragama diberikan selama tidak mengganggu ketenteraman dan ketertiban umum. Pangeran

12. ANRI, *Laporan-laporan tentang Gerakan Protes di Jawa Pada Abad XX*, (Jakarta: Penerbitan Sumber-sumber Sejarah ANRI, 1981), hlm. LXXXV.

13. Ada 9 orang yang mengajukan permohonan perlindungan dan pengakuan Agama Djawa Sunda. Mereka adalah Kertadiprana, Raksadikerta, Kariaperwata dan Raksaparnata (Desa Puncak, Distrik Kuningan), Raksaperwata, Atmadiraksa, Amirdja (Desa Cigugur, Distrik Kuningan), Natadiprana (Desa Cineumbeuj, Distrik Ciawigebang) dan Singajoeda (Desa Walahar Distrik Luragung).

Madrais meninggal pada tahun 1939, yang menandai akhir dari fase pertama perkembangan ADS.

Keluarga Madrais kemudian menunjuk puteranya, Pangeran Tedjabuana untuk meneruskan ADS. Tedjabuana adalah anak laki-laki satu-satunya dari istri Siti Yamah. Saudara perempuannya bernama Soekaintan yang tak lain adalah istri dari Satria Koesoema. Masa-masa sulit dihadapi penganut Agama Sunda Wiwitan ketika perubahan politik terjadi pada 1942. Nusantara berada di bawah penguasaan Jepang yang menganggap bahwa para pimpinan ADS memiliki hubungan dekat dengan Belanda. Jepang meminta penghentian kegiatan-kegiatan ADS. Dengan sangat terpaksa, Tedjabuana mengikuti perintah Jepang membubarkan ADS untuk menyelamatkan pengikut-pengikutnya.¹⁴ Ia sendiri sempat mengungsi ke Bandung. Jepang merasa khawatir dengan ADS karena dalam salah satu dari tiga *pikukuh* ada yang berbunyi Madep ka Ratu-Raja, yang dianggapnya sangat bertendensi kolonial.

Masa kemerdekaan ternyata tidak mengubah banyak nasib ADS dan penganut-penganutnya. Tedjabuana masih belum pindah ke Cigugur dari Bandung. Pimpinan ADS itu berpindah tempat di seputaran Tasikmalaya lalu Garut. Pengikut ADS masih berkeinginan kuat untuk menghidupkan kembali ajaran ini. Desakan itu tentu saja membesarkan hati Tedjabuana. Pada September 1948, ia mengumumkan berdirinya kembali komunitas Sunda Wiwitan yang diberi nama Agama Djawa Sunda.

Pada 19-21 Agustus 1955 diselenggarakanlah kongres Badan Kongres Kebatinan Indonesia (BKKI) di Semarang. Wongsonegoro, Ramuwisit, O. Romodjati, R. Sukanto, Mei Kartawinatas, Pangeran Tedjabuana adalah tokoh kebatinan

14. Tendi, *op.cit.*, hlm. 173.

yang hadir di acara tersebut. Mereka merumuskan secara definitif bahwa yang dimaksud "Kebatinan adalah sumber azas dan sila Ketuhanan Yang Maha Esa untuk mencapai budi luhur guna kesempurnaan hidup". Sementara yang menjadi moto perjuangan BKKI adalah "sepi ing pamrih, rame ing gawe, memayu hayuning bawana".¹⁵

Setelah melewati fase dimana konsolidasi organisasi ADS terjalin rapi, perubahan sosial dan politik serta keadaan ekonomi yang tak menentu, kembali berdampak pada ADS. Tedjabuana kembli berhadapan dengan keadaan yang sangat pelik. Setelah kebijakan Jepang yang sangat pragmatis membuat mereka limbung, kali ini tantang datang dari kelompok Islam fundamentalis, utamanya yang ada dalam barisan Darul Islam dan Tentara Islam Indonesia atau biasa dikenal DI/TII pimpinan Sekarmaji Marijan Kartosoewirjo. Selain menarik pajak dari masyarakat, ADS menjadi sasaran kelompok ini. Tahun 1959, Paseban dibakar. Penganut ADS, karenanya, berada dalam situasi yang mencekam dan tak menentu.

Selain dengan kelompok DI/TII, konflik juga terjadi antara warga ADS dengan komunitas muslim ortodoks. Salah satu kasus yang mencuat adalah masalah penghinaan yang dituduhkan umat Islam kepada salah satu warga ADS. cerita diawali saat seorang warga ADS, Kamid, bermaksud untuk berbagi rezeki dengan tetangga-tetangganya baik yang beragama ADS maupun tidak.¹⁶ Kamid ingin membagikan jeruk hasil panennya kepada tetangga kanan-kirinya. Itu adalah praktik yang lumrah saja sebenarnya. Tapi, salah satu warga yang beragama Islam

15. A.M. Basuki Nursananingrat, *Umat Katolik Cigugur: Sejarah Singkat Masuknya Ribuan orang Penganut ADS menjadi Umat Katolik*, (Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1977), hlm. 20-21.

16. Tendi, *op.cit.*, hlm. 188.

menuduh Kamid menggunakan *klenik* agar umat Islam yang memakan jeruk itu mati. Terang saja Kamid menolak mentah-mentah tuduhan tersebut. Ia kemudian mengajukan diri untuk bersumpah dengan al-Qur'an, yang ditaruh di kakinya.¹⁷ Tindakan Kamid itu kemudian menyulut kemarahan dari umat Islam (juga dari pimpinan ADS sendiri). Kamid lalu dihukum karena perbuatannya tersebut.

Selain konflik dengan umat Islam, ADS juga selalu berhadapan dengan peraturan negara. Salah satunya adalah Undang-undang nomor 22 tahun 1946 tentang pencatatan nikah, talak dan rujuk. Karena ada aturan ini, pemerintah setempat bermaksud mengimplementasikannya termasuk dalam hal pencatatan pernikahan kelompok ADS. Konflik terjadi pada 11 November 1950 antara kelompok ADS dengan Husein, seorang sekretaris Desa Cigugur.¹⁸ Oleh pemerintah, sikap warga ADS yang tak mau dicatatkan pernikahannya itu dianggap sebagai sebuah tindakan perlawanan. Sementara, orang ADS melihat ini sebagai upaya untuk mengukuhkan nilai dan pijakan kebudayaan yang dimilikinya. Jelas, karena disini mereka bukanlah penganut Islam, Kristen atau Katolik, sehingga pencatatan yang dilakukan, jika harus dilakukan, tentu mesti sesuai dengan tradisi dan spiritualitas mereka sebagai penganut ADS.

KonfliksertagejolakyangmenimpaADSmembuatTedjabuana yang pada tahun 1964 tinggal di Cirebon, mulai tertekan. Secara langsung, pemerintah memang tidak membubarkan ADS. Namun, ada beberapa regulasi yang membatasi kelompok ini utamanya dalam pelarangan pengesahan perkawinan pasangan ADS. Pelarangan ini dilakukan pada tahun 1964 oleh pemerintah melalui Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat (PAKEM) dan

17. A.M. Basuki Nursananingrat, *op.cit.*, hlm. 21.

18. Tendi, *op.cit.*, hlm. 191.

Kejaksaan Negeri Kuningan. Semua penganut ADS dipanggil. Pangeran Tedjabuana sendiri sedang dalam keadaan sakit ketika itu. Putranya, Pangeran Djatikusumah ditahan selama tiga bulan di Kejaksaan.¹⁹

Aturan yang membatasi kelompok ADS antara lain terlihat dalam Surat Keputusan No. 001/KPTS/DM/1964 tanggal 12 Pebruari 1964. Surat yang dikeluarkan oleh Panca Tunggal Kabupaten Kuningan itu berisi tentang pelarangan dan pembubaran ADS karena dianggap meresahkan.²⁰ Pada tanggal 18 Juni 1964, Badan Koordinasi PAKEM Kabupaten Kuningan mengeluarkan SK No. 01/SKPTS/BK.PAKEM/K.p./VI/64. SK yang ditandatangani oleh Rd. Supena Kartaatmadja, SH itu memberikan pertimbangan tentang masalah perkawinan di kalangan ADS.²¹ Pertimbangan-pertimbangan itu adalah; (1) Cara perkawinan menurut ADS dianggap membingungkan masyarakat dan menimbulkan kegelisahan, sehingga dapat menimbulkan gangguan bagi ketertiban umum. (2) Perkawinan menurut ADS itu dilakukan di luar peraturan resmi, sehingga tidak memiliki akibat hukum perdata dan tertib administrasi. (3) Perkawinan tersebut memiliki dampak negatif bagi masyarakat dan pengikut ADS sendiri.

Dengan pertimbangan-pertimbangan itu, Badan Koordinasi PAKEM Kuningan kemudian memutuskan: (1) Cara perkawinan menurut ADS itu liar, yang menyimpang dari peraturan resmi, maka dinyatakan tidak sah. (2) Perkawinan menurut ADS itu

19. Saya menukil bagian ini dari apa yang pernah saya tulis di Buku "Menjaga Tradisi di Garis Tepi." Tedi Kholiludin, *Menjaga Tradisi di Garis Tepi: Identitas, Pertahanan dan Perlawanan Kultural Masyarakat Etno-Religius*, (Semarang: eLSA Press, 2018), hlm. 22-25.

20. C. Iman Sukmana, *Gereja Katolik Cigugur: Dinamika Historis Paroki Kristus Raja (1964-2014)*, (Yogyakarta: Kanisius, 2014), 53.

21. *Ibid.*, 54-55.

dibubarkan untuk wilayah Kabupaten Kuningan (3) Penduduk yang tinggal di wilayah Kabupaten Kuningan dilarang melakukan perkawinan menurut cara ADS. (4) Bagi para pelanggar keputusan ini akan ditindak sesuai peraturan yang berlaku.²²

Tak hanya di Kuningan, tekanan juga diterima penganut ADS yang berada di luar Kuningan seperti Tasikmalaya. Kejaksaan Negeri Kuningan kemudian membuat surat kepada Kejaksaan Negeri Tasikmalaya yang dituangkan dalam surat No. 1941/K.K./VIII/64. Surat yang ditandatangani oleh F.M. Nasution pada 10 Agustus 1964 itu berisi tentang permintaan agar Kejaksaan Negeri Tasikmalaya mengambil langkah sama dengan Kejaksaan Negeri Kuningan, yakni melarang dan membubarkan ADS. Akhirnya Badan Koordinasi PAKEM Tasikmalaya mengeluarkan surat No. Poo4/HSD/64, perihal “Pembubaran perkawinan apa yang dinamakan Agama ‘Djawa Sunda.’” Surat itu sendiri ditulis oleh sekretaris, H.S.D. Jamin (Jaksa) pada tanggal 15 September 1964.²³

Tekanan yang datang bertubi-tubi kepada penganut ADS, menyebabkan Pangeran Tedjabuana, yang saat itu tinggal di Cirebon, berpikir untuk membubarkan ADS dan masuk ke salah satu “agama resmi,” Katolik. Tanggal 21 September 1964, Tedjabuana mendapatkan pemahaman atas makna “Camara Bodas,” seperti yang pernah disampaikan oleh Kyai Madrais. “Camara Bodas” merupakan frasa yang ada dari sebuah kalimat ungkapan Madrais, “*isuk jaganing geto anjeun baris nyalindung handapeun Camara Bodas anu bakal ngabeberes alam dunya,*” yang artinya esok di kemudian hari engkau akan berlingung di bawah Cemara Putih yang akan menata alam dunia.²⁴ *Camara*

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*, 56-57.

24. *Ibid.*, 75. Ada versi lain mengatakan bahwa yang disampaikan

Bodas ini yang kemudian ditafsirkan sebagai Kristus. Tanggal 23 September 1964, Pangeran Tedjabuana mengetik surat pernyataan pembubaran ADS dengan tanggal surat sesuai dengan "wahyu" yang ia dapatkan untuk berpindah menjadi Katolik. Pangeran Tedjabuana memberikan kebebasan kepada penganut ADS untuk memilih agama yang sesuai dengan keyakinannya masing-masing.

Keputusan Pangeran Tedjabuana untuk memilih Katolik sempat memunculkan banyak tanya di kalangan ADS sendiri. Tetapi mereka dihadapkan pada pilihan yang sulit. Yang pada akhirnya, kompromi harus diambil. Ribuan warga ADS, kemudian menyatakan diri masuk Katolik mengikuti Pangeran Tedjabuana. Karena di Cigugur-Kuningan tidak ada Gereja Katolik, maka mereka kemudian berangkat ke Cirebon untuk mendaftarkan diri ke Gereja Katolik St. Yosef, Cirebon. Setidaknya, ada 7000-an eks ADS yang ada di Kuningan, mendaftarkan diri untuk menjadi Katolik.²⁵ Dan tidak hanya berasal dari Kuningan, tetapi juga dari Majalengka, Ciamis dan Tasikmalaya. Tentang "Peristiwa Cigugur" ini, Robert Lindward Dixon lebih melihat konversi agama tersebut sebagai sebuah akibat politik, bukan karena keberhasilan penginjilan. Kata Dixon, "the Cigugur movement into the R.C. Church was political rather than the result of evangelism."²⁶

oleh Pangeran Madrais itu bukan *nyalindung* (berlindung) tetapi *ngiuhan* (berteduh). Jika yang pertama memiliki konsekuensi tempus yang relatif lebih lama, bahkan bisa jadi selamanya, tetapi yang kedua (*ngiuhan*) sifatnya hanya sementara saja. Yayan Heryanto Yahya, *Memaknai Gereja Kristen Pasundan Melalui Kebijakan Lokal: Sunda Wiwitan*, paper tidak dipublikasikan, 2015.

25. *Ibid.*, 99-100.

26. Robert Lindward Dixon, Robert Lindward Dixon, "Hindrances and Helps in Sundanese Evangelism and Church Planting in West Java, Indonesia," *Tesis*, Fuller Theological Seminary, 1987, hlm. 72. Lihat juga

Sepeninggal Tedjabuana pada 5 Maret 1978, Pangeran Jatikusuma yang menjadi pemegang tampuk kekuasaan ADS, berupaya untuk menghidupkan ajaran tersebut. Cara yang ditempuh dengan melalui diplomasi budaya. Ia menggelar pesta budaya Seren Taun pada 22 September 1978. Kegiatan ini dilakukan setiap 22 Rayagung tahun Saka Sunda. Ini adalah upacara yang rutin dilaksanakan, namun selepas peristiwa migrasi keyakinan yang cukup besar pada 1964, tak lagi bisa dijalankan. Baru pada tahun itulah Seren Taun kembali diaktifkan. Pangeran Jatikusuma selalu menegaskan bahwa Seren Taun adalah peristiwa budaya, bukan agama.

Institusionalisasi ADS kemudian dilakukan oleh Jatikusuma dengan mendirikan Paguyuban Adat Cara Karuhun Urang (PACKU) pada 11 Juli 1981. Kepengurusannya dibentuk dan disusun 23 Agustus 1981 di Paseban Tri Panca Tunggal, Cigugur. Inilah tonggak berkumpulnya kembali penganut ADS dan masuk ke dalam wadah yang baru untuk menghidupkan semangat lama. Baru sertahun menjalankan organisasi, pemerintah orde baru mencium gelagat bangkitnya ADS melalui PACKU. Kejaksaan Tinggi Jawa Barat pada tahun 1982 mengeluarkan SK no: KEP-44/K.2.3/8/1982 Tentang Pelarangan Terhadap Aliran Kepercayaan Paguyuban Adat Cara Karuhun Urang (PACKU). Menurut SK itu, PACKU sesungguhnya adalah ADS yang berganti nama saja. Setelah reformasi, penganut ADS kembali mengorganisir diri dalam Adat Karuhun Urang (AKUR). Perayaan Seren Taun juga kembali bisa dilaksanakan.

dalam Karel Steenbrink, "A Catholic Sadrach: The Contsted Conversion of Madrais Adherents in West Java Between 1960-2000" dalam *Een Vakkkracht in Het Koninkrijk; Kerk-En Zendingshistorische Opstellen*. (Heerenveen: Uitgeverij Groen, 2005), hlm. 286-307

Pikukuh Tilu: Tiga Fondasi Ajaran ADS

Menilik nama dari komunitas ini, maka penting kiranya untuk memahami makna Jawa dan Sunda dari sudut pandang penganut ADS. Sekilas, agama ini seperti sebuah etno-religi, yakni Agama dari atau untuk masyarakat Djanda Sunda. Djawa adalah singkatan dari *andjawat* dan *andjawab* yang berarti menyaring, menampung dan melaksanakan. Sementara Sunda berasal dari kata roh susun kang den tunda yang berarti zat-zat hidup yang terdapat dalam segala apa saja yang dihasilkan oleh Roh Hurip Tanah Pakumpulan atau bumi. Sehingga jika digabungkan Djawa-Sunda berarti "anDJAWAt lan an-DJAWAb roh SUSUN-SUSUN kang den tunDA," yang berarti kurang lebih menyaring, mengambil dan membuang roh-roh yang bersusun-susun berada di segala isi alam dunia.²⁷

Makna yang timbul dari pengertian tersebut adalah bahwa manusia itu diliputi oleh daya ajaib yang lewat pancaindra dan badan memengaruhi dirinya. tugas manusia adalah menyaring daya-daya pengaruh tersebut. Apa yang selaras dengan martabat manusia yang luhur harus diserap, sementara yang berlawanan ditolak. Jika manusia dikalahkan oleh daya pengaruh *roh hurip tanah pakumpulan* yang tak sesuai dengan martabat manusia, maka sejatinya, manusia dikuasai oleh apa yang sebenarnya bukan sifatnya sendiri sebagai manusia. Disitulah harkat dan martabat manusia menjadi rusak.²⁸

Dengan menjadi Djawa-Sunda artinya seseorang menjadi makhluk yang berbudi luhur, halus, berpribadi dan bersusila.

27. A. Suhandi Shm, "Agama Djawa Sunda (ADS) dan Sebab-sebab Penganutnya Beralih Kepercayaan ke Agama Katolik," dalam Kusman dkk., *Nuansa-nuansa Pelangi Budaya: Kumpulan tulisan Bahasa, Sastra dan Budaya dalam Rangka Memperingati 30 tahun Fakultas Sastra Universitas Padjadjaran*, (Bandung: Pustaka Karsa Sunda, 1988), hlm. 192.

28. *Ibid.*

Manusia sejati berarti mereka yang bersih lahir dan batinnya. Ia yang bisa memfilter nafsu yang dapat meruntuhkan martabatnya sebagai makhluk Tuhan yang paling agung. Manusia haruslah *meunang perang sajeroning kurungan* atau memenangkan perang dalam dirinya sendiri. Yang berarti ia haruslah menjadi pemenang ketika melakukan peperangan melawan hawa nafsunya sendiri.

Sunda, dalam pemahaman Pangeran Djatikusumah, bisa bermakna tiga hal.²⁹ Pertama, secara filosofis, Sunda berarti *bodas* (putih), bersih, cahaya, indah, bagus, cantik, baik. Kedua, dalam pengertian etnis, Sunda berarti atau merujuk pada komunitas masyarakat suku bangsa Sunda yang Tuhan ciptakan seperti halnya suku dan bangsa lain di muka bumi. Dalam hal ini berkaitan dengan kebudayaan Sunda yang melekat pada cara dan ciri manusia Sunda. Ketiga, secara geografis: Sunda berarti mengacu sebagai penamaan suatu wilayah berdasarkan peta dunia sejak masa lalu terhadap wilayah Indonesia (Nusantara), yaitu sebagai tataran wilayah ‘Sunda Besar’ (*The Greater Sunda Islands*) meliputi himpunan pulau yang berukuran besar (Sumatera, Jawa, Madura, Kalimantan) dan ‘Sunda Kecil’ (*The Lesser Sunda Islands*), yaitu deretan pulau yang berukuran lebih kecil dan terletak di sebelah timur Pulau Jawa (Bali, Lombok, Flores, Sumbawa, Sumba, Roti, dan lain-lain).³⁰

Bagi warga ADS, kepercayaan terhadap Tuhan merupakan dasar bagi segala-galanya. Tuhan itu ada dan Maha Pencipta, Mahakuasa, Mahaadil, Mahaesa dan Maha Pengasih Penyayang. Mereka menyebutnya Pangeran Sikang Sawiji-wiji atau Pangeran Yang Tunggal. Wiji berarti ia adalah inti, maksudnya inti dari kelangsungan hidup di dunia. Energi Tuhan bisa

29. Ira Indrawardana, “Berketuhanan dalam Perspektif Kepercayaan Sunda Wiwitan,” *Melintas*, 30-1-2014, hlm. 105-118.

30. *Ibid.*

ditransformasikan dalam aspek yang bersifat konkrit. Tuhan yang ada tapi tidak ada yang mengadakan. Tidak berarah dan tidak bertempat.

Pikukuh Tilu berarti tiga hal (ajaran) yang harus dipegang kuat. Ajaran ini ada dan sudah melekat pada diri manusia sejak dirinya lahir. Manusia yang hendak menapaki jalan menuju kesempurnaan hidup, menjadikan tiga fondasi itu sebagai penuntunnya. Pangeran Djatikusumah memberikan penjelasan pada masing-masing huruf yang membentuk kata Pikukuh Tilu tersebut.³¹

P <i>Pinareng Keur Dumadi</i>	(asal)
I <i>Iman Kudu Sayaktosna</i>	(iman harus sebenarnya)
K <i>Ka Gusti nu nyipta tadi</i>	(kepada Gusti yang menciptakan)
U <i>Ulah mung saukur saur</i>	(tidak sekadar kata)
K <i>Kudu nembrak jadi polah</i>	(harus nyata menjadi perbuatan)
U <i>Ulah rek nya samar nya lampah</i>	(jangan salah dalam melangkah)
H <i>Hirup geus nembrak ngawujud</i>	(hidup sudah mewujudkan)
T <i>Tumitis jadi manusa</i>	(menitis menjadi manusia)
I <i>Ieu jadi diri pasti</i>	(ini menjadi diri pasti)
L <i>Lulugan patokan iman</i>	(lulugan menjadi tanda iman)
U <i>Urang kudu ngaji rasa</i>	(kita harus mengaji rasa)

Pikukuh pertama adalah *ngadji badan* (selanjutnya ditulis *ngaji badan*). *Ngaji* berarti meneliti, mengkaji, memahami atau menyadari. Sementara badan memiliki dua makna. Arti pertama adalah badan dalam pengertian *salira*, keseluruhan tubuh.

31. Pangeran Djatikusumah via Ujang Ma'mun, "Pikukuh Tilu: Jalan Menuju Kesejatan Manusia (Studi Ajaran Kebatinan Agama Djawa Sunda)," *Skripsi*, UIN Syarif Hidayatullah, 2008, hlm. 45.

Sementara pengertian kedua badan dalam artian apa yang ada di alam semesta yang bisa diserap oleh panca indera.³²

Oleh Djatikusumah, *ngaji badan* diluaskan maknanya, dimana masing-masing huruf merupakan awalan dari sebuah frase.³³

N <i>Ngaji badan kasehatna</i>	(mengkaji kesehatan badan)
G <i>Gumelarna alam lahir</i>	(adanya alam lahir)
A <i>Ayana Sarwa Dumadi</i>	(adanya dari satu sumber/asal yang sama)
D <i>Dicipta mangrupa-rupa</i>	(dicipta dengan berbagai bentuk)
J <i>Jen hirup urang teh campur</i>	(agar hidup bercampur)
I <i>Ieu kamurahan Gusti</i>	(ini adalah kemurahan Tuhan)
B <i>Bahan kalanggengan hirup</i>	(bahan kelangsungan hidup)
A <i>Anu sarwa kahuripan</i>	(yang serba kehidupan)
D <i>Di manusa utamana</i>	(terutama pada manusia)
A <i>Anu kudu jadi iman</i>	(yang harus menjadi iman)
N <i>Nembongkeun kautamaan</i>	(m e n u n j u k k a n keutamaan)

Ngaji itu dalam pengertian substantifnya adalah membaca, yang dalam pemahaman ADS dikembangkan sebagai *maca uga dina waruga* (memahami kualitas diri atau bisa juga disebut

32. Wawancara Gumirat Barna Alam, 8 Maret 2019.

33. Ujang Ma'mun, *op.cit.*, hlm. 48-50.

semacam kontemplasi atau introspeksi diri).³⁴ Buku itu tidak hanya yang berisi tulisan saja, tetapi buku yang bersifat *titis tulis*, yang diciptakan langsung oleh Yang Maha Kuasa. Jika buku itu diciptakan manusia, maka badan adalah karya Tuhan.

Maca uga dina waruga itu bermakna bahwa kita tidak hanya dituntut untuk mengenali dan tahu orang lain, tetapi lebih dari itu, kita juga harus tahu dan membaca diri sendiri. Mengenali diri sebagai bagian dari *ngaji badan*. Jadi, "buku diri" yang dibaca adalah ruas-ruas tulang, gumpalan darah serta hati dan anggota tubuh lainnya. Hal tersebut dilakukan untuk menapaki jalan menuju *hirup sampurna, mati sajati* (hidup sempurna, mati sejati).

Dalam setiap ritual atau meditasi, menurut Gumirat Barna Alam, salah satu Buyut dari Pangeran Madrais, bisa menjadi instrumen untuk melakukan apa yang disebut sebagai *ngaji badan* atau *maca uga dina waruga*. Dalam posisi berdiri misalnya, kita bisa merasakan secara mendalam, hakikat diberikan kaki yang membuat bisa berdiri sehingga mampu menjalankan ibadah. Hingga terkesan kita sedang berhadapan antara raga halus dan raga kasar. Raga halus ada di hadapan kita, sementara raga kasarnya yang secara fisik sedang melaksanakan ibadah. Begitupun saat duduk bersimpuh, gerakan sujud dan lainnya. Di setiap gerak dalam ritual, ibadah atau sejenisnya, adalah kesempatan untuk *ngaji badan*. Singkatnya, *ngaji badan* atau membaca hakikat dan jatidiri kemanusiaan adalah introspeksi diri atau *zelfkorrektie*. Upaya terus menerus untuk memeriksa dan memperbaiki batin agar terkontrol dan tetap dalam jalur kemanusiaan sebagai umat Allah. Ini juga kerap disebut sebagai *perang mandalerang sajero kurungan* atau memerangi hawa nafsu

34. Wawancara Gumirat Barna Alam.

dalam dirinya sendiri.³⁵

Ngaji badan adalah jalan bagi manusia untuk menemukan Tuhannya. Mengenali Tuhan harus terlebih dahulu mengenali siapa dirinya. Dalam ajaran ADS, Tuhan itu tidak jauh disana, tapi ia disini. Kutipan yang selalu disampaikan oleh penganut ADS untuk menggambarkan hal ini adalah “Al-Insaanu sirriy wa anaa sirruhu” (Manusia itu adalah rahasiaKu, dan Aku adalah rahasianya) serta kutipan “Wa Huwa aqrabu min hablil wariid” (dan Dia/Tuhan lebih dekat daripada urat leher).³⁶ Jika retina dan kornea masih berjarak, maka manusia dan Tuhannya itu tak lagi berjarak. Gumirat menuturkan bahwa sifat Tunggalnya Tuhan itu *manunggal* atau menyatu, bukan *nunggelis* atau sebatang kara.³⁷ Jika hendak mencari utara dan selatan, tidak akan kita temukan ujungnya, tetapi ujung utara dan selatan itu melekat dan menyatu dalam tubuh manusia.

Pikukuh kedua adalah Iman atau *mikukuh kana tanah*. Ada dua macam tanah disini, tanah *adegan* dan tanah *amparan*. Ini adalah keberimanan terhadap hukum adikodrati manusia. Atas kuasa Tuhan, manusia diciptakan sesuai kodratnya, takdirnya. Tanah *adegan* adalah *cara ciri manusa* atau aturan-aturan yang melekat pada diri manusia baik jasmani maupun rohani, sementara tanah *amparan* merupakan *cara ciri bangsa* atau tanah air dimana manusia itu hidup dan dilahirkan yang tentu saja harus dihormati karena menjadi bagian dari jati diri manusia itu sendiri.³⁸

35. W. Straathof, *op.cit.*, hlm. 14.

36. Dalam kutipan al-Qur’annya “*wa nahnu aqrabu ilaihi min hablil wariid*” (Surat Qaf: 16).

37. Wawancara Gumirat Barna Alam.

38. Wawancara Gumirat Barna Alam.

Meski ada penghormatan terhadap diri dan bangsa sendiri, itu tak berarti bahwa harus muncul sikap fanatik. Kepribadian harus dirawat, tapi tetap dengan menghormati kepribadian atau jatidiri bangsa lain dalam kerangka *cara ciri manusa* tadi, seperti *welas asih* (saling menyayangi, simpati dan empati sekaligus). Sifat *welas asih* ini tidak memandang suku, agama, ras, tetapi ia harus diwujudkan kepada siapapun, manusia, binatang atau alam semesta. Iman kana tanah berarti mencinta tanah air termasuk makhluk yang ada didalamnya.

Karena Tuhan memiliki Sifat Kasih Sayang, maka Dia menurunkan tuntunan kepada manusia, sesuai dengan letak geografis, demografis, etnografis, dan lainnya. Hubungan manusia dengan manusia lainnya harus tetap terjaga meski dengan tuntunan yang berbeda. Ini sejalan dengan prinsip dan kepribadian masyarakat Sunda: *silih asah* (saling mengingatkan), *silih asih* (saling menyayangi), *silih asuh* (saling mengasuh atau membimbing), *silih jeujeuh* (saling membantu), *silih deudeuh* (saling menyayangi), *silih mikanyaah* (saling menyayangi) dan *silih wangian* (saling memberi wewangi).³⁹

Prinsip “tujuh silih” itu bisa dilihat misalnya dalam perkembangan agama-agama dunia. Ketika produk kebudayaan semisal wayang atau gamelan itu digunakan sebagai medium penyebaran agama, tidak ada resistensi yang muncul dari masyarakat adat. Itulah keluasan *hati karuhun* (nenek moyang) orang Sunda. Islam, Hindu, Buddha, Kristen, Katolik dan agama-agama lain bisa dengan leluasa menggunakan instrumen adat untuk penyebaran ajaran agama. Ini sejalan dengan nama Parahyangan, tempat tradisi Sunda itu berkembang.

Gambaran tentang iman kanah tanah sekaligus menyiratkan pesan terdalam dari masyarakat ADS soal penghargaan terhadap

39. Wawancara Gumirat Barna Alam.

tanah air sebagai kecintaan yang bersifat patriotis sekaligus mendukung kelestarian lingkungan alam sebagai wujud fisiknya. Dalam kehidupan keseharian, hubungan manusia tak bisa lepas dari alam. Manusia tak hanya hidup dan mencukupi dirinya dengan cara mendapatkannya dari alam, bahkan sisa makanan yang tak bisa diuraipun dibuangnya ke alam.⁴⁰ Begitupun dalam memaknai kematian. Bagi penganut ADS, kematian adalah kembalinya manusia ke tanah atau bumi, kembali ke asal yang diungkapkan dalam frasa *mulih ka jati mulang ka asal* (kembali ke asalnya). Tak ada alasan bagi manusia untuk tidak mencintai dan melestarikan alam, karena begitu banyak yang didapatkan olehnya dari alam.⁴¹

Pangeran Djatikusumah menjelaskan tentang arti masing-masing huruf dalam Iman Kana Tanah.⁴²

I <i>Iman teh hartosna tuhu</i>	(iman artinya memegang teguh)
M <i>Mang kade pahili ciri</i>	(jangan sampai tertukar ciri)
A <i>Ayana sisakarupa</i>	(adanya rupa)
N <i>Nu geus wujud rupa bangsa</i>	(yang membentuk suatu bangsa)
K <i>Ka wengku ku ules watek</i>	(yang terbentuk oleh karakter)
A <i>Ayana budi parangi</i>	(adanya budi pekerti)
N <i>Nu jadi adat saestu</i>	(yang menjadi adat sesungguhnya)

40. Wawancara Gumirat Barna Alam.

41. A. Suhandi Shm, *op.cit.*, hlm. 196.

42. Ujang Ma'mun, *op.cit.*, hlm. 51-54.

A <i>Ayana lima jeung lilima</i>	(adanya lima dan lilima)
T <i>Tanah nu wujud adegan</i>	(tanah yang berbentuk diri)
A <i>Anu kudu dipiiman</i>	(yang diimani)
N <i>Nandakeun tuhu ka Gusti</i>	(menandakan iman kepada Tuhan)
A <i>Ayana rasa rumasa</i>	(adanya rasa dan merasa)
H <i>Hirup mung darma pangersa</i>	(hidup hanyalah karena Tuhan)

Pikukuh ketiga adalah *Ngiblating* atau *Madep Ratu Raja*, 3, 2, 4, 5, *lilima* dan 6. *Madep* berarti menghadap kepada ratu raja dalam pengertian simbolis. Ratu berarti *nu ngararata* sementara raja disini berarti *nu ngajagat rata*. Keduanya memiliki makna, kurang lebih, menjaga keseimbangan; baik kehidupan manusia maupun alam semesta. *Nu ngararata* berarti meratakan dan *ngarajah* (raja-raja) bisa berarti menjinakkan.⁴³

Madep ka Ratu Raja bisa juga berarti bahwa manusia itu tidak terlebur ke dalam alam semesta. Tetapi justru sebaliknya, alam semesta yang terlebur ke dalam diri manusia. Manusia dipandang sebagai keseluruhan, dan benda saling terikat dan berhubungan dengan manusia, karenanya manusia memiliki posisi sebagai raja atau puncak alam semesta. Secara simbolis *ratu-raja*, mengandung makna moral bahwa dunia ini penuh oleh benda atau barang yang tidak rata yang tak teratur dan

43. A. Suhandi Shm, *op.cit.*, hlm. 197.

itu ada dalam diri manusia sendiri.⁴⁴ “Ketidakteraturan” itu ada dalam bentuk, kemauan, akal budi, dan rasa yang belum bebas dari kebencian, iri hati, kejahatan dan lainnya. Disinilah pentingnya peran manusia untuk meratakan kemauan, pikiran dan perasaan yang tak teratur sehingga ia disebut ratu raja.

Ratu raja 3 adalah cipta, rasa dan karsa (sir, rasa dan pikiran). Ketiga unsur tersebut biasa disebut Tri Daya Eka Karsa, tiga dalam satu dan satu dalam tiga. Dalam pemahaman ADS, *pisahna henteu ngajadi dua, tunggalna henteu ngahiji* (terpisahnya tidak menjadi dua, tunggalnya tidak menjadi satu). Ratu raja 2 adalah hukum keseimbangan yang berlawanan, seperti baik-buruk, lahir-batin, pria-wanita, dan seterusnya. Ratu raja 4 merupakan aktivitas dua tangan dan dua kaki yang harus terus dijaga agar tidak melanggar tatanan atau aturan. Ratu raja 5 terdiri dari; lima indera (pancaindera), lima pancaran daya sukma sejati (*awas tan mata/melihat tanpa mata, dangu tan kuping/mendengar tanpa telinga, ambung tan irung/mencium tanpa hidung, ucap tan lambe/berujar tanpa lidah, rasa tanpa rampa/merasa tanpa meraba*), lima bangsa (Kaukasoid, Mongoloid, Negroid, Americana dan Austronesia), *cara-ciri manusa* (welas asih, undak-usuk, tata karma, budi daya-budi basa, wiwaha yudha na raga) dan *cara-ciri bangsa* (rupa, adat, basa, aksara dan budaya). Ratu raja lilima yakni sifat dari fungsi indera; jasmani adalah daya yang bergetar karena ada rangsangan dari alam sekitar sementara rohani merupakan daya yang bergetar dalam diri manusia. Ratu raja 6 adalah Tunggal wujud manusia seutuhnya.⁴⁵

44. *Ibid.*

45. Tendi, *op.cit.*, hlm. 136-137.

Penutup

Komitmen untuk memegang terhadap *pikukuh tilu*, tidak lantas membuat penganut ADS menjadi eksklusif atau menutup diri dan tidak responsif terhadap perubahan zaman. Berbarengan dengan sikap adaptif terhadap era yang terus berubah, mereka juga berusaha untuk mempertahankan jatidiri sebagai *urang Sunda* yang salah satunya diwujudkan dengan *pikukuh tilu* sebagai pertahanan kulturalnya. Gumirat sering mencontohkan Jepang dan Cina sebagai dua negara yang, meski tidak ideal, mampu secara berbarengan mempertahankan identitas budayanya sekaligus merespon dengan baik perkembangan zaman. Kurang lebih dalam kerangka pemahaman seperti itulah ajaran ADS tentang *pikukuh tilu* tersebut, disamping dengan cara lain seperti mempertahankan tulisan atau aksara Sunda misalnya.

Jika diambil saripatinya, *ngaji badan*, *iman kana tanah* dan *ngiblatingratu-raja* adalah tentang bagaimana manusia mengenali dirinya, berbuat baik kepada sesamanya, cinta kepada tanah air yang telah memberikan kehidupan, juga menyeimbangkan keinginan-keinginan manusiawi. Selain *ngarasa* (merasa), manusia juga harus turut *ngarasakeun* (merasakan). Pada satu waktu, kita merasa bahwa cuaca begitu dingin. Namun, tak hanya itu tugas manusia, tetapi juga merasakan apa yang dirasakan oleh orang lain, baik itu merasakan. Pun, manusia juga tak hanya *mikir* (berpikir) tetapi juga *mikirkeun* (memikirkan).

DAFTAR PUSTAKA

- A. Suhandi Shm, “Agama Djawa Sunda (ADS) dan Sebab-sebab Penganutnya Beralih Kepercayaan ke Agama Katolik,” dalam Kusman dkk., *Nuansa-nuansa Pelangi Budaya: Kumpulan tulisan Bahasa, Sastra dan Budaya dalam Rangka Memperingati 30 tahun Fakultas Sastra Universitas Padjadjaran*, Bandung: Pustaka Karsa Sunda, 1988.
- ANRI, *Laporan-laporan tentang Gerakan Protes di Jawa Pada Abad XX*, Jakarta: Penerbitan Sumber-sumber Sejarah ANRI, 1981.
- Dixon, Robert Lindward, “*Hindrances and Helps in Sundanese Evangelism and Church Planting in West Java, Indonesia*,” Tesis, Fuller Theological Seminary, 1987.
- Indrawardana, Ira, “*Berketuhanan dalam Perspektif Kepercayaan Sunda Wiwitan*,” *Melintas*, 30-1-2014
- Kholiludin, Tedi, *Menjaga Tradisi di Garis Tepi: Identitas, Pertahanan dan Perlawanan Kultural Masyarakat Etno-Religius*, Semarang: eLSA Press, 2018.
- Kompas*, 23 April 2009
- Lombard, Denys, *Nusa Jawa: Silang Budaya (Warisan Kerajaan-kerajaan Konsentris)*, Penerj. Winarsih Paraningrat Arifin, Rahayu S. Hidayat an Nini Hidayati Yusuf, jilid 3, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama dan Forum Jakarta-Paris Ecole francaise d’Extreme-Orient Jakarta, 2008.

- Ma'mun, Ujang, *"Pikukuh Tilu: Jalan Menuju Kesejatian Manusia (Studi Ajaran Kebatinan Agama Djawa Sunda)"*, Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah, 2008.
- Nugrahanto, Widyo, *"Gerakan Sosial Keagamaan Madrais: Suatu Gerakan Keagamaan Sunda di Cigugur Kabupaten Kuningan pada Masa Kolonial"*, Disertasi, Bandung: Fakultas Ilmu Budaya Universitas Padjajaran.
- Nursananingrat, A.M. Basuki, *Umat Katolik Cigugur: Sejarah Singkat Masuknya Ribuan orang Penganut ADS menjadi Umat Katolik*, Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1977.
- Steenbrink, Karel, *"A Catholic Sadrach: The Contsted Conversion of Madrais Adherents in West Java Between 1960-2000"* dalam *Een Vakkracht in Het Koninkrijk; Kerk-En Zendingshistorische Opstellen*. Heerenveen: Uitgeverij Groen, 2005.
- Straathof, W., *"Agama Djawa Sunda: Sedjarah, Adjaran dan Tjara Berpikirnja-I," Basis XX-7 April 1971*
- Sukmana, C. Iman, *Gereja Katolik Cigugur: Dinamika Historis Paroki Kristus Raja (1964-2014)*, Yogyakarta: Kanisius, 2014.
- Tendi, *"Sejarah Agama Djawa Sunda di Cigugur Kuningan 1939-1964,"* Tesis, UIN Syarif Hidayatullah, 2015.
- Wawancara Gumirat Barna Alam, 8 Maret 2019.
- Yahya, Yayan Heryanto, *Memaknai Gereja Kristen Pasundan Melalui Kebijakan Lokal: Sunda Wiwitan*, paper tidak dipublikasikan, 2015.

Sinkretisme “Islam Jawa”: Dialog Agama dan Kultur Lokal

Oleh: Sumanto Al Qurtuby

Dalam tulisan ini saya ingin membicarakan sesuatu yang berkenaan dengan keagamaan dan kebudayaan Jawa. Dalam situasi dimana Jawa sekarang dipersoalkan oleh semua orang (lantaran selama ini, khususnya sejak Orde Baru, Jawa tampil “dominan” dan “arogan”), pembicaraan semacam ini boleh jadi dianggap mengafirmasi apa yang sering dianggap sebagai “dominasi” kebudayaan Jawa di panggung sosial-politik-agama Indonesia. Meski begitu, harus diakui, kebudayaan Jawa memang menyuguhkan “*magic*” yang tak habis-habisnya. Jawa, meskipun menjengkelkan selalu tampak molek dan mempesona banyak pihak terutama bagi para ilmuwan sosial yang ingin serius mempelajari aspek-aspek keagamaan, kebudayaan atau apa yang kini populer dengan istilah multikulturalisme.

Studi mengenai Jawa tak pernah membosankan karena terdapat segi-segi yang terus memikat untuk dilihat. Salah satu dari sekian tema yang menarik adalah tentang hubungan antara kejawaan dan keislaman yang telah melahirkan sejumlah teori di tangan para ahli. Di antara para ahli yang terlibat

dalam perdebatan serius mengenai keislaman dan kejawaan ini adalah Raffles, Geertz, Steenbrink, Benda, Hefner, de Graaf, Pegeud, Bruinessen, Paul Stange, Woodward, A. Johns, T. Siegel, Hodgson dan masih banyak lagi para ahli top dunia lainnya termasuk ahli dari Indonesia sendiri. Mereka menulis tentang keislaman dan kejawaan itu dari sudut pandang dan pendekatan yang berlainan: antropologi, sosiologi, politik, sejarah, filologi, sastra dan lain-lain sesuai dengan kapasitasnya masing-masing.

Persoalan pokok yang tampil di sini adalah berkenaan dengan kedudukan Islam sebagai agama orang Jawa: apakah Islam di situ masih tegak sebagai agama yang "pristin" tidak terpengaruh oleh unsur-unsur lokal atau justru mengalami "distorsi" ketika mulai bertemu dengan jenius setempat (*local genius*)? Jawaban atas pertanyaan ini sangat beragam. Ada yang berpendapat Islam tidak lagi tampil sebagai agama yang asli ("berwajah Arab") karena sudah mengalami apa yang disebut sinkretisme. Ada pula yang berpandangan bahwa Islam menampilkan diri dalam dua wajah yang berlainan: daerah pesisir (utara) Jawa, Islam tampil sebagai 'agama ortodoks' yang relatif masih menjaga kemurnian ajaran Islam (sering disimbulkan dengan santri atau puritanisme Islam untuk meminjam istilah Geertz). Sementara daerah pedalaman Jawa, Islam menampilkan diri dalam bentuknya yang heterodoks, sinkretik, dipengaruhi oleh unsur budaya lokal (sering disimbulkan dengan Islam abangan, Islam kebatinan atau Islam kejawaan).

Antropolog Mudjahirin Thohir dalam *Wacana Masyarakat dan Kebudayaan Jawa Pesisiran* membagi wilayah Jawa lebih khusus lagi Jawa Tengah berdasarkan wilayah kebudayaan (*culture area*) ke dalam tiga tipe, yakni Nagarigung, Mancanegari dan Pesisiran. Nagarigung adalah masyarakat yang enkulturasi dan proses sosialisasinya berada dan tinggal di seputar Solo dan Yogyakarta. Orang di wilayah ini disebut "*tiyang negari*."

Kebudayaan yang hidup di daerah Negarigung ini merupakan peradaban orang Jawa yang dahulunya berakar dari keraton. Oleh karena bersumber dan berakar dari keraton, maka peradabannya—meminjam istilah Robert Redfield—masuk dalam kategori peradaban besar (*great tradition*) dengan ciri-ciri utamanya berbahasa halus dan sinkretik dalam beragama. Dengan menggunakan pola pikir bipolar maka peradaban yang bersumber dan berakar dari luar keraton disebut peradaban kecil (*little tradition*). Inilah yang oleh Mudjahirin dimiliki dan dikembangkan oleh masyarakat Mancanegari dan Pesisiran. Masyarakat Mancanegari (tipe kedua dari wilayah kebudayaan Jawa) memiliki kemiripan dengan masyarakat Negarigung dalam hal pementingan tutur bahasa dan kesenian, meskipun kualitasnya tidak sebaik atau sehalus peradaban keraton. Mancanegari ini merupakan sebutan untuk daerah-daerah di luar Solo dan Yogyakarta. Masyarakat yang hidup dalam peradaban ini disebut “*tiyang pinggir*an.” Tipologi ketiga, yakni Pesisiran adalah suatu wilayah kebudayaan yang penduduknya berada dan tinggal di sepanjang daerah pantai utara pulau Jawa (orangnya dikenal dengan sebutan “*tiyang pesisir*an”). Corak masyarakat Pesisiran umumnya ditandai oleh sikap-sikapnya yang lugas, spontan, tutur kata yang digunakan cenderung kasar demikian pula tipe dari keseniannya. Sementara dari segi keagamaannya cenderung puritan. Ini berbeda dengan masyarakat Negarigung maupun Mancanegari.

Kategorisasi Jawa pesisiran yang “ortodoks” dan Jawa pedalaman yang “heterodoks” meskipun riil belakangan sudah tidak bisa lagi dipisahkan secara ketat dan diametral (seperti tampak dalam uraian saya nanti). Saat ini memang agak susah untuk memilah secara tegas mana kelompok yang tergolong “Islam ortodoks” dan mana yang “Islam heterodoks” mengingat keduanya sulit diidentifikasi lagi. Stereotip yang

berbau "Aristotalian" itu memang bisa "menyesatkan" karena realitasnya, kini, banyak santri yang menekuni aspek-aspek kebatinan serta terbuka dengan keragaman budaya lokal. Sebaliknya, tidak sedikit kelompok "kejawen" yang taat menjalankan syari'at Islam (menjadi santri). Meski begitu sebagai sebuah pandangan keagamaan keduanya masih tampak nyata. Kedua varian keagamaan itu terus-menerus saling berebut tempat di hati masyarakat dan tidak jarang terlibat konflik. Kubu "Islam ortodoks" ngotot bahwa pandangannyalah yang paling sesuai dengan Islam dan menganggap kelompok kedua (heterodoks) telah menyimpang dari Islam. Sementara kubu kedua menuding bahwa "kaum santri" hanya menjalankan Islam dari segi luar, lahiriah, eksoterik dan permukaan serta menonjolkan pada aspek kesalehan normatif (*normative piety*) saja tidak menyentuh pada substansi Islam, situasi batin, dimensi esoterik yang menjadi cita-cita keislaman. Banyak para ahli yang "terperangkap" dalam stigmatisasi ini.

Banyak dari mereka yang berpandangan bahwa Islam yang pertama sebagai "Islam yang sebenarnya" sementara varian Islam kedua dianggap "Islam sesat" karena para pengikutnya meskipun mengaku dirinya Muslim tapi tidak taat dalam menjalankan ajaran Islam resmi seperti shalat lima waktu, haji, zakat dan seterusnya. Perseteruan antara "Islam ortodoks" melawan "Islam heterodoks" (ada yang mengistilahkan "kesalehan normatif versus kebatinan") ini hingga kini terus mengemuka dan menjadi bahan kajian yang tiada habisnya. Secara khusus, tulisan ini bermaksud mengurai realitas "Islam Jawa" itu tanpa bermaksud menilai apalagi menghakimi pandangan keagamaan ini. Saya hanya ingin memaparkan bahwa "kejawaan" dan "keislaman" merupakan dua "teks kebudayaan" yang harus disikapi secara proporsional dan wajar tanpa harus bersitegang sebagaimana sikap kita yang rileks pada "keislaman

dan kearaban.” Disinilah, maka saya ingin mengusulkan untuk meninjau kembali istilah “sinkretisme” yang kini bernada pejoratif dan bahkan “menyesatkan”.

Crawfurd, orang Inggris yang menjadi penduduk Yogyakarta selama pemerintahan Raffles (1811-1815) dan sebelumnya berpengalaman tinggal di kalangan Muslim India, menyebut orang Jawa sebagai “ortodoks” kendati mereka sedikit agak bersifat longgar dalam hal kepatuhan terhadap larangan-larangan Islam seperti minum minuman keras, judi, zina dan semacamnya. Belakangan oleh antropolog Mark Woodward tesis ini ditolak karena ia melihat agama keraton beserta mistisisme tradisional Jawa itu murni diadopsi dari teks-teks Islam terutama teks-teks tasawuf Ibnu Arabi. Woodward menulis pandangan ini dalam *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta*. Studi-studi etnologi terutama dari Clifford Geertz mengemukakan pandangan yang berlawanan dengan mengatakan bahwa Islam tidak pernah sungguh-sungguh dipeluk di Jawa kecuali di kalangan komunitas kecil para pedagang dan hampir tidak ada sama sekali di kalangan lingkungan keraton. Geertz memilah masyarakat Jawa ke dalam tiga golongan utama: santri yang merupakan kalangan Muslim ortodoks, priyayi (kalangan bangsawan yang dipengaruhi terutama oleh tradisi-tradisi Hindu-Jawa dan abangan, masyarakat desa yang masih kental dengan tradisi dan kepercayaan lokal. Sebagian berpandangan bahwa konsep ini sebelumnya diintrodusir oleh Poensen, seorang sarjana misionaris pada 1886.

Pandangan Geertz yang tertuang dalam buku klasiknya, *The Religion of Java* ini membicarakan sumber-sumber konflik dan dasar-dasar integrasi antara priyayi, abangan dan santri: para pengikut dari tiga corak sikap kultural terhadap agama dari para pemeluk Islam yang dianggapnya terdapat di Jawa. Menurut

Geertz, ketiganya seolah-olah hidup dalam alam mereka sendiri. Priyayi sibuk dengan filsafat yang berbau ke-Hindu-an, abangan pada kepercayaan yang berporos pada slametan dan santri yang berusaha hidup menurut ketentuan syari'at. Ketiga kelompok ini juga sebagai simbol tiga "orientasi hidup" yang ada di masyarakat Jawa khususnya, yakni pegawai yang disimbulkan dengan priyayi, petani (abangan) dan pedagang yang disimbulkan dengan santri. Perbedaan ini menjelma dalam beberapa aspek sosial, baik dalam lingkungan pergaulan, organisasi maupun politik, namun semuanya berada dalam naungan satu sistem dunia sosial yang tidak bisa dipisah-pisahkan.

Bertolak dari konsep ini, Geertz menyebut adanya pola aliran dalam kebudayaan dan politik di Indonesia (terutama Jawa). Konsep ini pula yang mempengaruhi gagasan tentang sifat *verzuielen* dari kebudayaan politik. Kestabilan politik terjadi karena adanya "tonggak-tonggak" —dalam pengertian sosial, yaitu pengikut aliran-aliran kultural— yang saling menopang sehingga masyarakat politik tidak berantakan. Tradisionalisme yang mencari pembenaran situasi pada kelampauan, kesamaan warisan kebudayaan, munculnya kesadaran nasionalisme dan kebudayaan baru serta berbagai faktor struktur sosial seperti bercampurnya berjenis kelompok yang "marginal" (pinggiran) secara kultural merupakan faktor-faktor yang memungkinkan tercapainya keadaan saling menopang tersebut. Hal ini juga disokong oleh adanya berbagai "ritual", yakni perayaan-perayaan yang semula mungkin berfungsi sebagai agama kemudian telah membaur dengan peranannya sebagai alat integrasi sosial.

Argumen yang diajukan Geertz memang menarik. Bukan saja karena gaya bahasanya yang memikat tetapi lebih lagi karena keutuhan dalam menyusun tahap-tahap argumen. Dan jangan lupa faktor yang turut mempengaruhi adalah fakta bahwa Geertz merupakan "kampium" ilmu-ilmu sosial terutama studi-

studi tentang Indonesia. Clifford Geertz adalah sarjana paling berpengaruh khususnya dalam lapangan antropologi dan ilmu-ilmu sosial. Beberapa tesisnya selalu mengejutkan dan menjadi gunjingan banyak orang seperti involusi pertanian, politik aliran, ekonomi bazar, *hollow town/solid town*. Karya-karyanya juga menjadi rujukan penting bagi peneliti sosial yang ingin mengkaji tentang Indonesia dan Jawa khususnya. Beberapa bukunya juga menjadi bacaan wajib di universitas-universitas luar negeri terutama untuk kuliah sosiologi agama, antropologi, sejarah dan tentu saja dalam apa yang disebut “*Indonesian studies*”. Beberapa karya Geertz yang berpengaruh itu antara lain *The Religion of Java*, *Peddlers and Princes: Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns*, *The Social History of an Indonesian Town*, *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia*, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, *Negara: The Theatre State in 19th Century Bali*, dan *After The Fact*.

Namun demikian betapapun hebat dan kukuhnya pandangan Geertz bukan berarti luput dari kritik. Pandangan Geertz tentang “politik aliran” misalnya yang dalam beberapa dekade (bahkan hingga kini) menghebohkan publik intelektual ini segera mendapat hujan kritik dari berbagai kalangan baik sarjana Barat lebih-lebih sarjana Indonesia. Beberapa sarjana Indonesia yang mengkritik pendapat Geertz itu al Koentjoroningrat, Harsja W Bachtiar, dan Taufik Abdullah. Koentjoroningrat mengkritik lewat tulisannya, “The Javanese of South Central Java” dalam Murdoek (ed.) *Social Structure in Southeast Asia*, Harsja Bachtiar dalam “The Religion of Java: A Commentary”, *Majalah Ilmu-Ilmu Sastra Indonesia*, V, I (Januari, 1473); Taufik Abdullah dalam *Sejarah dan Masyarakat: Interaksi Historis Islam di Indonesia*. Kritikan itu terutama karena Geertz tidak membedakan “aras struktural” dan “aras kultural” serta menempatkan varian itu dalam urutan

hirarki sosial. Sementara Wertheim dalam "From Aliran Towards Class Struggle in Countryside of Java" mengkritik pandangan Geertz yang menyamakan abangan secara eksklusif dengan petani [*Pacific Viewpoint*, 10, 2 (1969), 1-17].

Dengan meletakkan varian priyayi-santri-abangan dalam suatu hirarki sosial, Geertz dianggap telah mengacaukan kategori struktural dan kultural. Priyayi merupakan suatu konsep struktural yang harus diletakkan dalam urutan hirarki sosial bersama "*wong cilik*" (rakyat kecil) sedangkan abangan dan santri merupakan kategori kultural atau orientasi hidup keagamaan. Jika priyayi dan "*wong cilik*" dibentuk oleh pengaruh kekuasaan birokrasi kerajaan (membentuk pola hubungan vertikal), maka santri dan abangan dipengaruhi oleh kualitas ketaatan beragama serta proses islamisasi (membentuk pola hubungan horizontal). Secara vertikal, pengelompokan sosial itu membentuk kelompok atau priyayi (elite birokrasi) dan "*wong cilik*" dan secara horizontal membentuk kelompok kultural yang disebut kaum santri yang taat memegang ajaran agama dan abangan yang relatif kurang mengamalkan ajaran agama. Tetapi dalam proses selanjutnya, pengelompokan ini akan melahirkan silang-budaya dari kedua hubungan tersebut. Maka kita melihat ada priyayi yang santri dan ada priyayi yang abangan begitu pula ada "*wong cilik*" yang santri dan ada yang abangan. Kelompok-kelompok yang tumbuh dan berkembang dari proses silang budaya inilah yang sebenarnya membuat varian-varian dalam sosio-kultur pada masyarakat Jawa.

Priyayi-abangan dalam kerangka etiknya cenderung mengambil nilai-nilainya dari Hindu, cerita wayang dan animisme Jawa sementara priyayi-santri mengembangkan budaya yang lebih didasari ajaran agama dengan latar belakang kejawen atau budaya lokal seperti dianut para penghulu keraton atau ajaran Ronggowarsito. Bagi kelompok "*wong cilik*" santri seperti para

pedagang di sekitar kauman tampak kecenderungan menganut nilai-nilai etik Islam murni sementara “*wong cilik*” abangan lebih cenderung menganut nilai-nilai etik budaya lokal seperti animisme Jawa. Fenomena inilah yang tidak ditangkap Geertz dan menjadi titik tolak kritik para sejarawan dan antropolog terhadapnya. Berkaitan dengan ini, sejarawan Kuntowijoyo menyatakan: “Meski dengan keberhasilannya mengungkap budaya Jawa secara teliti, tampak dengan sistematika pembagian sosio-kultur masyarakat Jawa yang menyilangkan garis vertikal dan horizontal ini, Geertz telah salah dalam meletakkan teori dan pendekatannya. Santri-abangan sebagai pengelompokan berdasar kultur yang horizontal tidak bisa disejajarkan priyayi-wong cilik yang berdimensi sosial politik dengan garis vertikal” (*Pesantren*, No. 3/Vol. III/1986, 3-13).

Kritik serupa juga dilontarkan Marshall Hodgson. Meskipun ia mengakui bahwa karya Geertz, *The Religion of Java* sebagai literatur paling penting tentang Islam di Jawa, namun Geertz dianggap terlalu ceroboh dalam menyimpulkan wajah keislaman di Jawa. Dalam karya utamanya, *The Venture of Islam*, Hodgson menulis: “Studi paling penting mengenai Islam di Indonesia adalah *Religion of Java* karya C. Geertz... Tetapi sayang, keunggulannya itu secara umum terganggu oleh kesalahan yang sangat sistematis. Karena terpengaruh oleh madzab Islam yang beraliran syari’ah modern, Geertz hanya mengidentifikasi Islam dengan madzab modernis dan juga menganggap segala sesuatu sebagai asli atau berlatar belakang Hindu-Budha sehingga dengan serampangan ia menamakan banyak kehidupan keagamaan umat Islam di Jawa sebagai “Hindu.” Bagi orang yang memahami Islam, dengan datanya yang komprehensif —terlepas dari tujuannya— akan terlihat hanya sedikit yang bertahan dari masa lalu Hindu tersebut bahkan di pedalaman Jawa sekalipun. Hal ini memunculkan pertanyaan mengapa kejayaan Islam itu begitu sempurna” (Hodgson, 1974: 551).

Meskipun tesis Geertz banyak dikritik orang, hingga kini belum ada karya antropologi dan etnografi yang dapat mengimbangi popularitas *The Religion of Java*. Bahkan karya ini menjadi *entry point* bagi para antropolog dan ilmuwan sosial yang ingin mengkaji Indonesia dan Jawa khususnya. Meskipun Geertz banyak dikritik para ilmuwan sosial karena dianggap “tergesa-gesa” (untuk tidak menyebut ceroboh) dalam menyimpulkan hasil risetnya, harus diakui berkat dialah, kemudian banyak sarjana berbondong-bondong datang ke Indonesia untuk mengkaji masalah keislaman dan kejawaan. Kekurangan Geertz saya kira, ia tidak mau bersusah payah untuk mengkaji masalah unsur-unsur kejawaan itu dari sudut pandang Islam khususnya mengenai literatur mistisisme. Jika Geertz bersedia mengkaji belantara dunia mistik Islam (tasawuf), niscaya ia akan berpikir sekian kali untuk mengatakan “sinkretisme Islam Jawa itu berbau Hindu.” Sebab dalam dunia tasawuf, masalah “sinkretisme” bukanlah hal baru. Namun demikian tetap saja sulit untuk dapat memastikan apakah “Islam Jawa” itu bertumpu pada ajaran mistisisme dalam Islam atau karena pengaruh kuat ajaran Hindu-Budha yang memang sudah lebih dulu menancapkan kebudayaannya di Jawa ini dibanding Islam yang datang belakangan.

Sebagai imbalan tesis Geertz itu, berikut akan saya uraikan temuan-temuan lapangan Woodward setelah ia melakukan penelitian tentang “agama Jawa keraton” (*Javanese court religion*). Hasil risetnya kemudian ditulis dalam buku *Islam in Java*. Secara meyakinkan Woodward menyatakan bahwa tradisi dan kebudayaan “Islam Jawa” itu diderivasi dari teks-teks mistik Islam khususnya ajaran-ajaran Ibnu Arabi. Meskipun uraian Woodward tentang “Islam Jawa” cukup meyakinkan tapi tidak luput dari kritik. Di antara pengkritiknya adalah Paul Stange, seorang antropolog Amerika yang cukup lama berkenalan

dengan kebatinan Jawa. Stange menilai Woodward terlalu gegabah ketika berkesimpulan bahwa konstruksi “Islam Jawa” banyak dipengaruhi tradisi sufisme pantheistik. Kesimpulan Woodward yang demikian, kata Stange, menunjukkan bahwa ia kurang menguasai tentang kebatinan Jawa (Stange, 1998, 203-214). Tulisan ini tidak bermaksud menilai ulang keseluruhan tesis Woodward di atas, hanya sedikit akan menyinggung pandangannya mengenai bagaimana “dialog” Islam dengan kebudayaan Jawa itu berlangsung? Menurut Woodward, di Jawa, penafsiran Islam sebagai suatu tradisi dan sistem sosial berkisar pada empat prinsip dasar, yakni (1) tauhid atau keesaan Allah, (2) pembedaan sufi antara makna batin dan lahir, (3) pandangan Al-Qur’an dan sufi bahwa hubungan antara kemanusiaan dan ketuhanan bisa dipahami sebagai hubungan antara hamba (*kawula*) dan Tuhan (Gusti), dan (4) kesamaan mikrokosmos dan makrokosmos yang sama-sama digunakan dalam tradisi sufi dan Hindu-Jawa. Untuk lebih jelasnya sedikit akan saya uraikan empat hal di atas.

Pertama, tauhid. Ia merupakan inti dasar ajaran Islam. Konsep tersebut merupakan subyek wacana teologi yang maha luas. Bagi kalangan sufi yang berorientasi teosofis, tauhid sering ditafsirkan sebagai “tidak ada eksistensi tertinggi selain Allah.” Dalam *Kitab Patahulrahman*, sebuah teks puitik Jawa, disebutkan: “Adanya esensi dalam maupun esensi luar bermakna diferensiasi. Semua ini tidak akan ada kecuali melalui Tuhan, esensi, sifat dan karya-karyanya sebanding dengan permainan wayang: mereka semua tidak hidup sendiri; mereka ada hanya karena dimainkan. Mereka tidak memiliki wujud sendiri kecuali bersandar pada wujud Tuhan. Wujud eksistensi yang terbatas sesuai dengan Wujud Sejati (*Real Being*) dalam semua aktivitasnya. Sesungguhnya inilah hakikat tauhid yang sejati” (Woorward, 1999, 103). Mistikus kejawen kontemporer

juga memahami gagasan *fana'* dengan pengertian yang sama. Ia merujuk pada suatu kondisi di mana gagasan mengenai diri sebagai suatu entitas yang terlepas (independen) dari Allah dan pikiran-pikiran mengenai segala sesuatu kecuali Allah telah disingkirkan. Hanya dengan mencapai tingkat seperti inilah memungkinkan seseorang menyatu dengan Realitas Tertinggi. Tujuan mistisisme Jawa memang selalu bagaimana agar bisa menyatu dengan Tuhan sebagai "*Supernatural Being*".

Kedua, pandangan Jawa terhadap mistisisme dan kesalehan normatif. Hubungan antara sufisme dan kesalehan normatif umumnya digambarkan dalam istilah lahir dan batin. Menurut teks-teks sufi, makna lahiriyah Al-Qur'an berhubungan dengan pengaturan tingkah laku, sementara makna batiniah berhubungan dengan jalan mistik dan pengetahuan mengenai Allah. Di Timur Tengah, pembedaan sufisme antara lahir dan batin terutama merujuk pada aspek-aspek mistik dan tingkah laku kehidupan keagamaan. Di Jawa, perbedaan tersebut dipakai selain dalam pengertian yang lebih umum dan kosmologis, yakni untuk menjelaskan tatanan alam (struktur kosmos) juga untuk membedakan mistisisme (tasawuf) dengan kesalehan normatif (fiqh). Berikut penjelasan Woodward. "Salah satu prinsip utama dalam pemikiran keagamaan Jawa adalah segala sesuatu yang ada tersusun dari *wadah* dan *isi*. Alam, bentuk, fisik tubuh dan kesalehan normatif semuanya *wadah*. Allah, sultan, jiwa, iman dan mistisisme semuanya merupakan *isi*. Tujuan *wadah* adalah untuk menjaga, menahan dan membatasi *isi*, sebaliknya, *isi* justru untuk "meruntuhkan" semua itu. Kalangan mistikus Jawa meyakini, pada akhirnya *isi* lebih berarti ketimbang *wadah* sebab ia merupakan kunci kesatuan mistik. Tetapi dengan menerima hubungan kosmologis dan metafisik dua konsep tersebut, maka tidak ada yang bisa diabaikan. Meskipun sebagian besar orang Jawa setuju *wadah* normatif diperlukan untuk pengembangan pengetahuan mistik...." (Woodward, 1999, 105).

Teks-teks Jawa dan data etnografi yang dikumpulkan Woodward di Yogyakarta mengemukakan tiga pemecahan mendasar terhadap problem tersebut. Pertama dari kalangan santri tradisional yang meyakini bahwa setiap orang harus menjalankan syari'ah secara ketat. Kedua adalah penafsiran sosiologis: negara tradisional berdasarkan pada penafsiran sosiologis pembedaan antara *wadah/isi*. Pada tingkat negara, *isi* mistik dibentuk oleh sultan dan keratonnya, yang, sebagai wali, tidak disyaratkan sesuai dengan norma-norma tingkah laku syari'ah. Massa-rakyat (*populace*) merupakan *wadah* normatif dan pada prinsipnya—kendati kenyataannya tidak demikian—harus sesuai dengan hukum Islam sambil menjauhkan diri dari praktik mistik. Penafsiran utama yang ketiga mengenai *wadah/isi* datang dari para guru mistik heretik yang secara terbuka meninggalkan syari'ah dan aspek-aspek Islam normatif lainnya. Formulasi Jawa mengenai hal ini, kata Woodward, berasal dari tradisi-tradisi Indo-Persia yang berkaitan dengan mistikus kontroversial Persia, Al-Hallaj yang dihukum bunuh (dengan cara dipenggal kepalanya dan dipereteli bagian-bagian tubuhnya) karena secara terbuka mengajarkan doktrin kesatuan Allah dengan jiwa manusia (populer dengan sebutan *wahdatul wujud*) serta mengabaikan syari'ah. Meskipun ada yang berpendapat bahwa pembunuhan atas diri al-Hallaj itu karena “persoalan politik yang dibungkus agama” bukan murni faktor keagamaan. Ini persis seperti peristiwa Syekh Siti Jenar yang dibunuh karena perebutan pengaruh politik dengan Dewan Wali dan elite Kerajaan Demak sekitar abad ke-16. Massignon telah menulis soal Hallaj ini dengan cukup baik dalam *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*.

Ketiga, mengenai hubungan hamba (*kawula*) dengan Tuhan (Gusti). Konsep kesatuan hamba dengan Tuhan (dalam teks Jawa disebut *manunggaling kawula-gusti* atau *jumbuhing kawula lan*

gusti) merupakan konsep sentral dalam pemikiran keagamaan dan teori politik Jawa. Ia juga sekaligus merupakan metafora paling umum untuk kesatuan mistik dan model hubungan sosial hirarkis dalam negara tradisional. Seperti banyak aspek filsafat Jawa lainnya, ia sangat berkaitan erat dengan tradisi tekstual dan filsafat Islam. Mengenai konsep kesatuan hamba-Tuhan dalam tradisi Jawa ini bisa ditelusuri dalam Moedjanto, *The Concept of Power in Javanese Culture*. Dalam teks abad ke-16, *Nasehat Seh Bari* [versi Inggrisnya diterjemahkan Drewes, *The Admonitions of Seh Bari: A 16th Century Javanese Text Attributed to the Saint of Bonang* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969)], Tuhan disebut dengan *paneran* atau *pangeran* dalam bahasa Jawa modern. Woodward (1999: 108) berkeyakinan bahwa penafsiran mistik Jawa mengenai hubungan antara hamba dengan Tuhan dipengaruhi oleh tulisan-tulisan Ibnu Arabi yang ajaran-ajarannya telah dikenal di Jawa abad ke-16. "Meskipun beberapa ajarannya mengenai emanasi dalam arti esensi ketuhanan sering dikatakan bid'ah karena meremehkan atau mereduksi sifat-sifat Allah, namun bahasa mistisisme Jawa sangat dipengaruhi karya-karyanya". Woodward lalu mengutip pernyataan Ibnu Arabi dalam Kitab *Fushus al-Hikam* yang diambilnya dari Drewes (1969:57), "*Fa waqtan yakunu al-abdu rabban bi la syakki, fa waqtan yakunu al-'abdu 'abdan bi la 'ifki*" [Sekali waktu hamba bisa menjadi Tuhan tanpa ragu; di lain waktu hamba tetap menjadi hamba untuk menyampaikan kebenaran].

Keempat, penyamaan mikrokosmos/makrokosmos. Penyamaan mikrokosmos dan makrokosmos sudah umum di kalangan sufi dan tradisi Hindu-Budha. Meski begitu ada perbedaan yang penting bagaimana penyamaan tersebut dipahami dalam tradisi Indus dan Islam. Seperti dikemukakan Heine-Geldern lewat tulisannya "*Conceptions of State and Kingship in Southeast Asia*" dalam *Far Eastern Quarterly*, 2 (1942: 15-

30), organisasi struktural negara-negara Indus Asia Tenggara mencerminkan struktur kosmos. Tambiah (1976: 102-131) menyebut pola ini sebagai “masyarakat galaktik” (*galactic polity*) dan berpendapat bahwa kawasan dan kelompok-kelompok sosial yang dibentuk dalam pola demikian merupakan suatu *mandala*: perangkat diagramatik mistik untuk pengurungan kekuasaan. Negara adalah model kosmos dan raja dengan garis utama antara makrokosmos dan mikrokosmos. Singkatnya, di dalam Hindu-Budha Asia Tenggara, penyamaan makrokosmos/mikrokosmos diekspresikan dalam geografi suci dan organisasi negara.

Dalam tradisi sufi, penyamaan ini digunakan terutama dalam pembicaraan mengenai hubungan antara kemanusiaan dan ketuhanan dan sifat kesatuan mistik. Ada tema yang penting di sini, yakni penyamaan (oleh kalangan sufi tentunya) Ka’bah dan hati. Sering dikemukakan bahwa Ka’bah yang sejati bukanlah bangunan batu yang ada di Makah tetapi rumah Allah (Bait Allah) yang ada dalam hati setiap manusia (lihat misalnya ulasan Schimmel, *The Mystical Dimensions of Islam* (1975: 106). Karena Ka’bah adalah rumah Allah dan pusat kosmos, ini berarti pusat hati disejajarkan dengan pusat penciptaan. Dalam pengertian yang lebih umum, Allah dan manusia bisa dipahami sebagai cermin, masing-masing merefleksikan sifat yang lain.

Dengan demikian, jelas Woodward, tradisi sufisme maupun Hindu-Budha sama-sama menekankan kesejajaran mikrokosmos dan makrokosmos, persoalannya hanya terletak pada sifat kosmosnya saja yang berbeda. Jika sufisme melihat hubungan ini sebagai satu antara Tuhan dan manusia, maka tradisi Hindu Budha (di Asia Tenggara khususnya) memandang kesejajaran dari perspektif geografi kosmologis dimana alam yang dihuni manusia hanya merupakan bagian kecilnya. Sementara di Jawa kedua teori ini dikombinasikan: negara

dan keraton adalah model untuk kosmos (tapi yang dimaksud kosmos Islam). Pada waktu yang sama, *kejawen* dan beberapa mistikus santri meyakini bahwa manusia sendiri merupakan cermin sifat-sifat Allah. Demikian pula organisasi rumah, kampung dan bahkan madzab teologi santri mencerminkan negara dan kosmos. Dalam pengertian ini semua wadah sama. Artinya: kesalehan normatif = negara = bentuk fisik. Sedangkan jalan mistik = sultan = jiwa (Woorward, 1999: 110-111).

Mencermati alur pemikiran kedua antropolog diatas (Geertz dan Woodward) terdapat kesan kuat bahwa keduanya melupakan satu unsur yang justru sangat penting sebagai dasar analisis sosial, yakni "Agama Jawa." Agama Jawa, sebagaimana yang pernah diteliti Parsudi Suparlan bukanlah agama pemujaan leluhur sebagaimana disinyalir Bachtiar melainkan agama yang berintikan pada prinsip utama yang dinamakan *sangkan paraning dumadi*. Kandungan ungkapan *sangkan paraning dumadi* ini kurang lebih adalah "dari mana manusia berasal, apa dan siapa dia pada masa kini dan kemana arah tujuan hidup yang dijalani dan ditujunya." Kesimpulan Suparlan ini didasarkan pada hasil penelitiannya setelah ia melakukan penelitian terhadap orang Jawa di Suriname sebagai tugas akhir untuk meraih gelar Ph.D di bidang Anthropologi dari Illionis University pada tahun 1976. Disertasinya itu diberi judul *The Javanese in Suriname: Ethnicity in an Ethnically Plural Society*. Sedangkan pendapat Bachtiar mengenai "Agama Jawa" sebagai agama pemujaan leluhur dikemukakan dalam tulisan "The Religion of Jawa: A Commentary," *Majalah Ilmu-Ilmu Sastra Indonesia No. 1*, Jilid V, Januari 1973. Tulisan ini dimuat ulang dalam bahasa Indonesia sebagai epilog buku Geertz, *Abangan, Santri Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Ada juga antropolog yang menyangkal keberadaan "Agama Jawa" ini. Dia adalah Robert Hefner yang melakukan riset tradisi agama di lereng Gunung Tengger. Hasil risetnya itu kemudian

dipublikasikan dalam sebuah buku berjudul *Geger Tengger Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik*.

Prinsip “*sangkan paraning dumadi*” ini menyangkut dua hal mendasar, yaitu (1) konsep mengenai eksistensi dan tempat manusia di alam semesta beserta segala isinya; dan (2) berbagai kegiatan yang berkaitan dengan lingkaran hidup (siklus hidup) manusia. Kedua hal ini menyangkut apa yang tadi disebut *wadah* dan *isi* serta keseimbangan (*nomos*) dan ketidakaturan (*anomi*) unsur-unsur yang ada dalam isi sesuatu wadah. Hakikat dari tindakan-tindakan keagamaan yang terwujud dalam bentuk upacara (ritual) adalah untuk mencapai tingkat selamat atau kesejahteraan, yaitu suatu kondisi ekuilibrium unsur-unsur yang ada dalam *isi* suatu *wadah* tertentu. Tindakan-tindakan keagamaan ini berintikan pada azas saling menukar prestasi yang terwujud dalam bentuk persembahan atau pemberian sesuatu (biasanya berbentuk makanan, minuman, bunga atau kemenyan) kepada mahluk-mahluk halus (biasanya disebut *danyang*) tersebut agar memberi prestasi sesuai dengan yang diinginkan oleh si pemberi persembahan. Mahluk-mahluk halus ini tidak selamanya leluhur—dan tidak semuanya digolongkan sebagai leluhur. Nah, jika kedua antropolog tadi memperhatikan unsur “Agama Jawa” tentu mereka tidak akan gegabah dalam menyimpulkan hasil risetnya.

Hal lain yang juga penting untuk dicermati adalah baik Geertz maupun Woodward (termasuk juga Benda dan lainnya) menjadikan kejawaan semata-mata sebagai unsur eksternal yang membuat Islam mengalami transformasi bentuk. Meski analisis Woodward sepintas tampak beda dengan Geertz tapi pada hakikatnya sama: keduanya sama-sama menjadikan kejawaan sebagai “penakluk” atas Islam. Secara tersembunyi, Woodward ingin mengatakan bahwa tradisi atau unsur-unsur Islam mengalami pemilahan setelah bertemu dengan unsur-

unsur Jawa. Dengan kata lain, baik Geertz maupun Woodward sama-sama melihat unsur Islam dan kejawaan dari perspektif “penundukan” (baca: kalah-menang).

Benda juga berpendapat sama. Dalam studinya yang amat terkenal, *The Crescent and the Rising Sun* (lalu lebih tegas lagi ia tuliskan dalam “*Continuity and Change in Indonesian Islam*” di *Asian and African Studies*, Vol. 1, 1965), Benda mengemukakan sebuah teori tentang penjinakan Islam oleh masyarakat Jawa. Benda mendasarkan teorinya ini atas studinya mengenai perkembangan Islam dalam rentang waktu antara abad ke-16 hingga ke-18. Pada periode itu berlangsung pasang-surut hubungan antara Islam dan kejawaan, yang tercermin dalam persaingan antara dua kerajaan yang saling berebut pengaruh, yaitu kerajaan Islam di Demak yang bercorak kurang lebih “ortodoks” dan kerajaan Mataram Islam yang lebih cenderung pada bentuk Islam yang sinkretik dan heterodoks. Di sini, lagi-lagi Benda juga berbicara Islam dan kejawaan dari perspektif “kalah-menang.”

Uraian yang agak lain datang dari Akbar S Ahmed, seorang antropolog asal Pakistan yang kini menetap di Inggris. Dalam bukunya yang cukup populer, *Islam and Postmodernism*, Akbar menunjukkan bahwa Islam sebagai “tradisi besar” dengan kebudayaan setempat sebagai “tradisi kecil” tidak lagi dilihat dalam kerangka “penundukan” tetapi justru dalam kerangka makin beragamnya ekspresi Islam setelah bertemu dengan unsur-unsur lokal (termasuk juga dalam kaitannya dengan pertemuan antara Islam dengan kebudayaan pop). Akbar tidak hanya melihat Islam sebagai unsur yang universal tapi juga akomodatif. Sementara kebudayaan lokal (kejawaan misalnya) tidak dipandang sebagai unsur “rendah” yang harus mengalah pada Islam. Di sinilah Akbar memandang “sinkretisme Islam” tidak lagi sebagai sesuatu yang pejoratif tetapi justru memperlihatkan adanya “dialog.”

Sinkretisme Islam artinya percampuran antara Islam dengan unsur-unsur lokal (Jawa) dalam cara yang tidak genuine dan sedikit agak dipaksakan. Sebutan sinkretisme memang mengandung nada ejekan (pejoratif), yakni bahwa Islam tidak lagi tampil sebagai dalam wujudnya yang asli tetapi sudah tercampur dengan unsur-unsur eksternal. Islam yang “sinkretis” sebagaimana kita lihat dalam masyarakat Jawa dengan demikian menggambarkan suatu genre keagamaan yang sudah jauh dari sifatnya yang “murni” di tempat asalnya di Timur Tengah. Tesis Akbar ini dijadikan kerangka analisis Ulil Abshar Abdalla, ketika ia menulis tentang sinkretisme Islam melalui “optik” *Serat Centhini* dalam rubrik “Benthara” *Kompas*, 4 Agustus 2000. *Serat Centhini* atau *Suluk Tembangraras-Amongrogo* ditulis pada tahun 1814 (1742 dalam penanggalan Jawa) oleh sejumlah pujangga dalam Kraton Surakarta seperti Kiai Yasadipura, R. Ng. Ronggowarsito dan R. Ng. Sastrodipuro. Bertindak sebagai ketua tim adalah Kajeng Gusti Pangeran Adipati Anom (KGPA) Amengkunegara III, putra mahkota Sunan Pakubuwana IV. Karya ini semacam ensiklopedi dunia dalam masyarakat Jawa. Sebagaimana tercermin dalam bait-bait awal, serat ini ditulis memang dengan ambisi sebagai perangkum *baboning pangawikan Jawi* atau katakanlah semacam *database* pengetahuan Jawa. Jumlah keseluruhan serat ada 12 jilid. Aspek-aspek *ngelmu* yang dicakup dalam Serat ini meliputi persoalan agama, kebatinan, kekebalan, dunia keris, karawitan & tari, tatacara membangun rumah, pertanian, primbon (horoskop), soal makanan dan minuman, adat istiadat dan sebagainya.

Menurut Ulil Abshar, dalam *Serat Centhini*, Islam menjadi elemen pokok yang mendasari seluruh kisah tetapi ia telah mengalami pembacaan ulang melalui optik pribumi yang sudah tentu berlainan dengan Islam standar. Islam tidak lagi tampil sebagai “teks besar” yang membentuk kembali kebudayaan

setempat sesuai dengan kanon ortodoksi yang standar. Akan tetapi, justru kejawaan bertindak secara leluasa untuk membaca kembali Islam dalam konteks setempat tanpa ada semacam kekikukan dan kecemasan karena. menyeleweng dari kanon resmi. Ulil menulis: "Barangkali Serat Centhini bisa kita anggap sebagai cerminan dari suatu periode di mana hubungan antara Islam dan kejawaan masih berlangsung dalam watak yang saling mengakomodasikan dan tidak terjadi kontestasi antara keduanya secara keras dan blatant."

Berdasar pengalaman pada Serat Centhini, Ulil kemudian mendefinisikan "sinkretisme" sebagai "penjejeran dua gagasan kebudayaan tanpa mempersoalkan 'kontradiksi' dan 'koherensi logis' dari keduanya karena paksaan-paksaan yang sifatnya pragmatis. Sinkretisme, lanjutnya, mirip sebuah "montase budaya" yang kita lihat dalam produk-produk kebudayaan pop sekarang ini dengan perbedaan pokok bahwa pada yang terakhir ini "motif praktis" yang dominan adalah kepentingan pasar dan konsumerisme. Sementara pada sinkretisme, motif pokok di sana adalah semacam "dorongan subsistem" dalam masyarakat Jawa, yakni dorongan agar tetap bertahan hidup ketika ada serbuan unsur-unsur baru yang membawa pandangan dunia yang lain.

Saya rasa Ulil benar ketika "mengingatnkan" kepada kita bahwa antara Islam dan kejawaan tidak perlu disikapi dari perspektif penaklukan satu unsur atas unsur yang lain sebab "sinkretisme Islam" itu sebuah realitas historis yang tidak bisa ditampik. Dengan kata lain, sinkretisme merupakan "buah" dari pertemuan antara Islam sebagai "budaya luar" dengan kejawaan sebagai "budaya lokal." Konsekuensi logis dari pertemuan itu tentu akan menghasilkan konstruksi budaya sendiri. Itulah sinkretisme. Satu hal yang menurut saya luput dari pengamatan para ilmuwan sosial adalah keberadaan agama (termasuk Islam)

sebagai suatu “kebudayaan yang sinkretik.” Tidak ada agama apapun di dunia ini yang tidak “sinkretik” dalam pengertian, *genuine* merumuskan struktur pandangan dunianya tanpa melibatkan unsur-unsur kultural dari kebudayaan setempat di mana agama itu hadir. Setiap agama dan sistem kepercayaan apapun dalam merumuskan struktur pandangan dunia dan rumusan telogisnya akan menjadikan unsur-unsur budaya setempat sebagai dasar pijakan. Itulah sebabnya mengapa setiap agama memiliki corak dan “jenis kelamin” yang berlainan antara satu dengan lainnya baik yang menyangkut aspek bahasa (teks), muatan isi (ajaran), ritus-ritus yang dipelihara, pandangan teologi dan lain-lain. Perbedaan itu tidak lain karena setiap agama menghadapi situasi, ruang & waktu serta setting historis yang berlainan.

Agama Hindu atau Budha akan “khas India” karena ia hadir di India. Agama Tao maupun Konghucu akan berwarna “Tiongkok” karena kedua pendiri agama itu, yakni Lao Tze dan Konfusius ketika merumuskan agamanya menghadapi aneka tradisi dan sistem kepercayaan masyarakat Tiongkok. Demikian pula Yahudi, Kristen dan Islam yang terkenal dengan “Agama Semit” tentu akan bercorak “Timur Tengah” karena agama-agama ini menemukan “jati dirinya” di sana. Dan jika dipereteli lagi antara ketiga agama itu (Yahudi, Kristen dan Islam) juga mempunyai konstruksi keagamaan dan tradisi spiritual yang berbeda karena para *founder* agama itu menghadapi masyarakat yang situasi sisiopolitik dan sosio-budayanya tidak sama. Islam misalnya tidak langsung datang dari langit dengan sejumlah paket peribadatan seperti pola *top-down* dalam pembangunan nasional yang sudah mengusung seabrek paket pembangunan yang sudah jadi. Islam bukan “kapsul” buatan Tuhan yang bisa langsung ditelan oleh setiap umat yang memeluknya. Kehadiran Islam merupakan sebuah proses panjang dari

sejarah yang sudah kokoh menancapkan kebudayaannya selama berabad-abad sebelumnya. Jika boleh diandaikan, Islam itu seperti “mesin giling” yang memproses bahan-bahan mentah kemudian menjadi barang yang siap pakai. Demikianlah, Islam memproses bahan-bahan mentah yang sudah ada sebelumnya (tradisi, kebudayaan dan sistem spiritual Arab, Judaisme dan Kristen) untuk kemudian diberi “merk” baru yang bernama “Islam” (supaya lebih menarik diberi label: *rahmatan lil alamin*).

Islam itu barang kali—meminjam istilah sosiologi—semacam “jaringan signifikansi” (*web of significance*) yang danyam oleh Muhammad berdasarkan aspek-aspek budaya (multikulturalisme) setempat. Di sinilah maka seorang pembaru agama harus mempunyai apa yang oleh Paul Recour disebut “imajinasi sosial” (*social imagination*). Ia mesti kreatif, cerdas, kritis, jeli, pandai membaca situasi, lihai memanfaatkan momentum dan kaya imajinasi. Jika menggunakan rumusan Berger, kehadiran sebuah agama itu melalui proses “dialektik fundamental” yang terdiri atas tiga tahap mendasar, yakni eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi. Istilah “eksternalisasi” dan “obyektivasi” diambil dari Hegel (*Entaeusserung* dan *Versachiichung*). Keduanya dipahami sebagaimana ditetapkan terhadap kolektivitas fenomena-fenomena oleh Marx. Istilah “internalisasi” dipahami sebagaimana biasa dipakai dalam psikologi sosial Amerika. Dasar teoretik dari yang belakangan adalah karya Herbert Mead, *Mind, Self and Society*. Mengenai gagasan Peter Berger itu bisa dibaca dalam buku populernya, *The Sacred Canopy* dan *A Rumor of Angels* yang merupakan penjelasan lebih lanjut dari *The Sacred Canopy*.

Eksternalisasi artinya, bagaimana seorang pembaru itu mencurahkan kediriannya secara terus menerus ke dalam dunia luar baik dalam aktivitas fisik maupun mentalnya. Objektivasi

artinya sebuah ralitas sosial yang berbentuk fakta yang bisa jadi bertentangan dengan ide dan cita-cita pembaru itu sendiri karena sifatnya yang *sui generis*, unik. Sedang internalisasi yang dimaksud di sini adalah proses peramuan dari unsur-unsur eksternal dan obyektif itu untuk kemudian mentransformasikannya ke dalam struktur-struktur kesadaran subyektif. Maka jadilah sebuah agama. Jadi dengan begitu, bukankah (agama) Islam sendiri juga sinkretik? Maka, tidaklah terlalu meleset jika dikatakan bahwa Islam sebetulnya merupakan “strategi budaya” Muhammad untuk melawan dominasi para tiran Arab (Makah khususnya) yang sudah sekian lama menancapkan kekuasaannya di sana. Jika kita sepakat dengan konstruksi Islam yang demikian, tidak perlu meributkan istilah “Islam Jawa” atau “Islam China” atau “Islam Betawi” dan lainnya sebagai “Islam yang sudah menyimpang,” sebagai Islam sesat. Sebab bagaimana mungkin kita mengatakan bahwa “Islam Jawa” sebagai “sinkretik” (dan karena itu menyimpang dari kanon resmi) sementara Islam sendiri sinkretik? Kenapa kita mempersoalkan “Islam Jawa” sementara menerima dengan tanpa reserve kehadiran “Islam Arab.” Apa beda antara “Islam Jawa” dan “Islam Arab.” Apa beda unsur Jawa dalam “Islam Jawa” dengan unsur Arab dalam “Islam Arab”? Demikian juga, dengan menggunakan alur logika yang sama, lalu apa yang dimaksud “Islam ortodoks” adakah “Islam ortodoks” itu? Kalau ada, bagaimana konstruksi “Islam ortodoks”? Saya rasa, semua itu hanya ada dalam “dunia komik” saja!

Memperhatikan alur logika di atas maka sungguh disayangkan ulah sebagian umat Islam, katakanlah kubu “Islam Ortodoks”, yang selama ini mengklaim sebagai “Islam yang paling benar” dan selalu memusuhi varian Islam lain karena dianggap “tidak benar”, “tidak murni”. Selama bertahun-tahun terutama sejak berdirinya imperium Islam wacana keislaman selalu diwarnai

dengan pertentangan antara dua kubu: kubu (yang mengklaim) “Islam murni” atau Islam ortodoks v kubu ‘Islam nggak murni” (biasa disebut “Islam heterodoks” atau “Islam sinkretik”). Pertentangan itu tidak hanya sebatas wacana atau perdebatan intelektual saja tetapi—dan ini yang paling tragis—sampai pemusnahan karya-karya intelektual dan bahkan pembunuhan. Dan kita tahu dalam sejarah keislaman, pembela “Islam nggak murni” yang selalu jadi tumbal kekenesan penyokong “Islam (sok) murni” ini. Sejak Ibnu Mansur al-Hallaj, Ibnu Arabi, Syuhrawardi, Abu Yazid al-Basthomi sampai Hamzah Fansuri, Siti Jenar, Kiai Mutamakim dan yang paling mutakhir saya rasa Abdurrahman Wahid adalah sosok pejuang tradisi *falasifah* yang pandang-pandangan keagamaannya selalu di cibir, diolok-olok, dicaci, dimaki oleh oknum-oknum penyokong *salafiyah* yang dengan genitnya mengaku sebagai pewaris Islam yang otentik.

Al-Hallaj, Ibnu Arabi, Syuhrawardi, Al Basthani di penghujung hidupnya mati mengenaskan dan karya mereka dimusnahkan; Hamzah Fansuri dibunuh oleh Sultan Iskandar Tsani atas restu “ulama Islam murni” Nurudin ar-Raniri dan karya ilmiahnya juga dibakar; Siti Jenar alias Lemah Abang dihabisi oleh Dewan Wali Demak atas tuduhan subversi; Kyai Mutamakim nyaris dihukum bunuh, untungnya Amangkurat IV keburu meninggal sementara penggantinya Pakubuwana II cukup toleran; Abdurrahman Wahid, ulama yang dikenal sebagai pembela tradisi—beserta gerbong NU—meski tidak dibunuh secara fisik tapi dimatikan secara non-fisik, dilecehkan sebagai Muslim sarungan, Islam mistik, Islam klenik, pecinta kuburan, gemar *tahlil*, hobi *istighatsah* dan sebagainya yang semuanya dianggap bid’ah dan karena itu sesat. Apakah proses eksekusi terhadap para tokoh Islam heterodoks ini murni persoalan agama, atau katakanlah, karena para ulama tadi mengamalkan “ajaran sesat” (ajaran yang menyimpang dari kanon resmi)

sebagaimana yang selama ini dituduhkan oleh kaum ortodoks? Saya sendiri tidak yakin atas argumentasi ini. Faktor politiklah yang justru kental sebagai dasar pengeksekusian ketimbang agama. Seperti kasus Syeikh Ahmad Mutamakin Kajen di abad ke-18 yang dituduh oleh Ketib Anom (rival politik Ahmad Mutamakin) sebagai pengamal ajaran sesat warisan Siti Jenar yang mengabaikan aspek syari'ah. Nyatanya, sang syeikh seperti ditunjukkan Zainul Milal Bizawie dalam studinya tentang Syeikh Ahmad Mutamakin, pernah menulis sebuah manuskrip berjudul *Arsy al-Muwahhidin* yang ajaran-ajarannya tidak jauh berbeda dengan penganut Islam lain yang berpegang teguh pada prinsip syari'ah. Membaca manuskrip ini maka jauh dari kesan bahwa sang syeikh hanya penganjur ilmu hakikat dan membuang jauh syariat seperti ditulis dalam *Serat Cebolek*—sebuah buku yang sangat diskriminatif dan tendensius. Dari sinilah saya berpendapat bahwa aura politik lebih meyakinkan sebagai dasar eksekusi ketimbang agama.

Contoh paling populer untuk menunjukkan kecenderungan ini dalam sejarah keislaman Jawa adalah kisah Syeikh Siti Jenar atau Lemah Abang atau Siti Abrit. Seperti yang sering diceritakan dalam buku-buku sejarah sejarah Islam, ia dituduh membangkang Kesultanan Demak. Ia juga dituding menyebarkan “ajaran sesat” kepada umat Islam. Karena itulah ia divonis hukuman mati oleh Sultan Demak Bintara atas pertimbangan Walisongo. Adakah tokoh yang bernama Siti Jenar? Entahlah saya tak tahu. Saya hanya tahu tentang dia dari cerita rakyat. Ada yang menyebutnya “tokoh riil” seperti al-Hallaj dalam literatur sejarah Islam. Ada pula yang menganggap “tokoh fiktif”, tokoh khayal yang hanya ada dalam alam mitos dan legenda (seperti Semar atau Togog dalam kisah pewayangan). Bahkan ada yang berspekulasi tokoh Siti Jenar itu ciptaan Kesultanan Demak (dan Walisongo tentunya) untuk menghapus tokoh pembangkang

baik dalam pengertian politik maupun ajaran-ajaran yang “ke-kiri-kiri-an” dari pentas sejarah umat Islam. Siti Jenar memang simbol oposan yang tidak mau tunduk dalam “logika-logika” keagamaan yang dikembangkan Walisongo.

Memang ada buku *Serat Syekh Siti Jenar* yang ditulis Raden Sosrowidjojo. Buku ini berisi sejarah perjalanan Siti Jenar dalam mengembangkan ajaran-ajaran mistiknya termasuk perdebatannya dengan lawan-lawan politiknya yang rata-rata para wali seperti Sunan Bonang, Sunan Kudus, Sunan Kalijaga, Ki Dumba, Sunan Geseng dan lain-lain yang tergabung dalam “Dewan Wali” Kesultanan Demak Bintara. Semuanya dikemas dalam bentuk dialog. Kendatipun demikian, Siti Jenar masih sebuah misteri. Episode pertama buku itu menerangkan ajaran dan proses pendahuluan Ki Ageng Pengging atau Ki Kebokenongo menjadi murid Syekh Siti Jenar. Episode kedua, menuturkan kebijakan Sultan Demak Bintara terhadap Ki Ageng Pengging, keponakan Raden Patah yang dianggap membangkang kekuasaan Bintara. Sedang Episode ketiga menceritakan proses pengadilan Syekh Siti Jenar oleh Dewan Agama yang dipimpin Walisongo dan vonis hukuman mati atas diri Siti Jenar oleh Kerajaan Demak. Terakhir, menjelaskan proses pengadilan dan nasib para pengikut Syekh serta detik-detik kematian Ki Ageng Tingkir dan Ki Ageng Pengging.

Dikisahkan bahwa Siti Jenar adalah figur ulama yang lebih dekat dengan elite keturunan terakhir Majapahit dan tidak bersedia tunduk kepada Raden Patah (Sultan Demak I). Syekh Siti Jenar sendiri juga menentang pemberian dukungan Walisongo kepada Raden Patah dengan mengembangkan ajaran diluar *mainstream* Walisongo. Sikap dan ajarannya inilah yang antara lain menyebabkan kewalian Siti Jenar tidak diakui oleh Demak dan Walisongo. Siti Jenar bukan hanya dianggap menyimpang dan sesat. Ia juga dianggap murtad (keluar dari

Islam) dan merusak kesucian agama Islam. Kemurtadannya itu menyebabkan Syeikh dan para pengikutnya harus menghadapi hukuman mati yang dijatuhkan kerajaan dan direstui para wali yang bertindak sebagai dewan keagamaan Kerajaan Demak.

Memperhatikan rangkaian dialog syeikh, semakin kuat dugaan saya bahwa ia hidup pada masa awal Kesultanan Demak. Syeikh juga mendambakan “penyatuan wujud” seperti yang dikembangkan al-Hallaj. Sebagai kerajaan baru, Demak tentu membutuhkan legitimasi para wali. Dukungan para wali tidak sebatas pada persoalan keagamaan. Mereka juga memberi dukungan nyata secara politis demi tegaknya pemerintahan (kesultanan) di tanah Jawa. Boleh jadi dukungan Walisongo erat kaitannya dengan semangat atau mungkin lebih tepat ambisi dan panggilan keagamaan untuk menegakkan pemerintahan Islam di wilayah lebih luas lagi melalui kesultanan-kesultanan di seluruh Nusantara. Sultan Pertama Demak, Raden Patah, kemudian mampu mengembangkan kehidupan politik dan agama (Islam) secara kuat dan mapan di bawah dukungan para wali. Sultan dan para wali membangun aliansi strategis untuk kepentingan masing-masing. Sultan berkepentingan mengembangkan keamanan politik sedang para wali menghendaki perluasan wilayah penyebaran Islam.

Hegemoni keagamaan para wali yang menempatkan diri di pusat kekuasaan dengan cara merangkul lebih dulu elite politik terguncang oleh munculnya ajaran “subversif” Syekh Siti Jenar. Hal ini mudah dipahami karena sisa-sisa pengikut Hindu-Budha Kerajaan Majapahit yang tidak ikut menyingkir ke timur, bisa jadi masih rata tersebar meskipun tentu saja secara tersembunyi di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Bahkan mungkin diluar batas dinding-dinding kesultanan Demak itu sendiri. Tak mustahil mereka masih berusaha menghimpun kekuatan yang terserak itu, untuk sekurang-kurangnya membentuk sebuah

jama’ah keagamaan. Dari kelompok seperti itu, mungkin mereka merancang apa yang bisa dilakukan untuk mengembalikan tegaknya kekuasaan Hindu-Budha yang tengah tersingkir.

Pengaruh “subversif” yang disebarkan Syeikh Siti Jenar sangat kuat. Pengajian-pengajian yang diasuh para wali, yang biasanya penuh pengunjung, tiba-tiba menyusut deras. Sebaliknya, pengajian-pengajian yang diadakan Syeikh dibanjiri pengikut yang datang dari berbagai penjuru. Isi dan cara penyampaian pengajian atau sebutlah gaya dakwah syeikh begitu memikat hati. Apa yang ia sampaikan terasa berbeda dari suara *mainstream* keagamaan yang dibawakan para Walisongo. Dan mereka pun menyimak. Inilah yang antara lain kemudian mengundang reaksi para wali. Hegemoni mereka terancam. Suara syeikh dikhawatirkan merusak segenap kemapanan yang sudah ada. Mereka tak ingin hal itu terjadi. Tindakan penyelamatan pun diambil. Akhirnya para wali itu menghembuskan “bau kesesatan” atas ajaran-ajaran syeikh agar ada alasan-alasan rasional untuk “menghabisi” Siti Jenar.

Apa yang sebenarnya terjadi saat itu mungkin, meminjam istilah Muhammad Sobary, sebuah “kecemburuan profesional” dan pertarungan memperebutkan hegemoni antara “Dewan Wali” di satu pihak dan Syeikh Siti Jenar beserta pengikutnya di pihak lain. “Dewan Wali” khawatir hegemoni mereka bakal bergeser ke tangan Syeikh Siti Jenar. Tapi ada juga kemungkinan lain. Boleh jadi Syeikh Siti Jenar memiliki kepentingan tertentu selain kepentingan keagamaan. Saat bertemu dengan Ki Kebo Kenongo atau Ki Ageng Pengging—trah Majapahit yang secara politis tersingkir oleh ombak besar pengaruh perkembangan Kesultanan Demak—mereka lalu bergabung. Ki Kebo Kenongo mungkin diam-diam hendak mengembalikan kekuasaan politik sekaligus keagamaan Hindu-Budha Majapahit. Sedang Syeikh Siti Jenar mungkin hendak menyimpang dari “Dewan Wali”

untuk membangun “imperium”-nya sendiri tanpa dikontrol atau dicampurtangani siapapun khususnya “Dewan Wali” yang tergabung dalam Walisongo.

Tragedi Syeikh Siti Jenar dilihat dari kenyataan sosial-politik sekarang mungkin persis mewakili ketegangan antara sayap minoritas dengan sayap mayoritas (dalam sebuah agama) atau perlawanan “kaum pinggiran” yang termarginalisasi terhadap hegemoni pusat yang lama mengukuhkan diri. Itulah hiburan rohani terbaik bagi mereka yang tak berkuasa. Juga akhirnya, bagi mereka yang sudah tak lagi berkuasa dan dikuasai orang lain. Mungkin kita harus terus terang menyatakan bahwa kebenaran adalah musik yang tak cocok lagi bagi telinga para penguasa.

Dalam sejarah Islam klasik, penyokong “Islam murni” yang sering melakukan eksekusi dengan mengatasnamakan otentisitas agama dan Tuhan sebagaimana Dewan Wali ini dilakukan oleh kelompok *salafiyah* dengan Ibnu Taimiyah sebagai dedengkotnya kemudian dilanjutkan oleh muridnya, Ibnu Qayim. Ibnu Taimiyah sendiri terinspirasi oleh guru spiritualnya, Ahmad Bin Hanbal yang sering dijuluki “Bapak Ortodoksi Islam”. Namun, ditangan Ibnu Taimiyah-lah gerakan ini mendapat landasan teoritik yang memadai. Dan baru mendapatkan momentumnya secara luas setelah Muhammad bin Abdul Wahab (1703-1792) mendeklarasikan gerakan wahabisme di Najd pada abad ke-18 yang mencela tarekat-tarekat sufi dan kuburan serta menyerukan umat Islam untuk kembali pada Qur’an dan Hadis” (gerakan ini kemudian dilanjutkan rezim Sa’ud di Saudi Arabia). Berturut-turut, pasca Wahabisme ini kemudian memberi inspirasi kepada berbagai kalangan untuk melanjutkan proyek “pembersihan Islam sinkretik” di sejumlah negara. Di Afrika utara muncul gerakan Sanusiyah yang dikomandani Muhammad bin Ali bin Sanusi (w.1859), Fuluniyah di Afrika Barat, kaum Padri di

Minangkabau termasuk juga Muhammadiyah adalah organisasi keagamaan yang menentang bentuk-bentuk sinkretisme Islam. Meskipun belakangan organisasi yang didirikan KH Ahmad Dahlan ini melakukan “koreksi teologis” atas pandangannya sendiri akan tetapi tidak cukup kuat untuk mempengaruhi publik Muhammadiyah sebab *mindset* organisasi ini adalah puritan. Di Timur Tengah gerakan “*sweeping spiritual*” ini mendapatkan momentumnya setelah sejumlah pentolan Islam seperti Jamaluddin al-Afgani, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla memproklamirkan ide “modernisme” termasuk Ahmad Khan di India; di Pakistan gerakan ini bernama neo-revivalis yang diprakarsai Maududi dengan Jama’ati Islam-nya; dan belakangan gerakan neo-salafiyah ini disuarakan oleh kelompok yang menamakan diri “neo-modernis” dengan Fazlur Rahman (w. 1988). Di Indonesia, pandangan serupa dipelopori oleh beberapa cendekiawan Muslim seperti Nurcholish Madjid dan Syafi’i Ma’arif.

Perlu dicatat bahwa gerakan ini tidak hanya sukses secara intelektual tetapi juga secara politik. Secara intelektual, kelompok ini berhasil mempengaruhi public Internasional *wabil khusus* Barat sebagai “Islam yang otentik”. Karena itu setiap perbincangan mengenai tema-tema keislaman, islamis Barat selalu melihat Islam dalam optic Arab atau Timur Tengah karena di sanalah “Islam yang sebenarnya,” “Islam murni”, “Islam otentik”. Sementara Islam di kawasan Asia Tenggara, Asia Tengah, Eropa Timur, Afrika Hitam dan lain-lain dianggap sebagai “Islam sinkretik”, “Islam pinggiran” (*periphery*) [karena itu tidak *genuine*, tidak otentik!] karena akomodasi dan pencampurannya dengan kepercayaan, tradisi dan praktik spiritualitas lokal. Islam di kawasan ini—meminjam istilah Robert Redfield yang juga dipopulerkan von Grunebaum—hanyalah “*little tradition*” dari “*great tradition*”, yakni Islam Arab. Meskipun usaha untuk

mengkritik dikotomi ini sudah dilakukan namun belum mampu mengubah pandangan dunia Barat tentang “Islam sinkretik”. Islam jenis ini masih dipandang rendah.

Kritik ini misalnya dikemukakan oleh Nikkie Keddie, guru besar emeritus dari UCLA yang mengemukakan teori tentang sinkretisme dan terutama Richard Bulliet dari Columbia University yang menulis *Islam: The View From The Edge* (1994). Lewat buku ini, Bulliet menawarkan pendekatan Islam “dari pinggir” (*from the edge*). Penggunaan istilah “*edge*” itu sendiri mengisyaratkan keinginannya untuk melepaskan diri dari himpitan ideologis yang terkandung dalam istilah “periferi”—istilah yang berbau pejorative yang selama ini dipakai sebagai lawan dari “*center*” (dibaca: Islam Arab). Belum lagi lewat kerja ilmiah para antropolog semisal Clifford Geertz, Benda, Hefner, Stange, Woodward dan sebagainya yang berusaha menampilkan sisi lain dari keislaman, masih saja belum mampu mendongkrak citra “Islam sinkretik” ini.

Sementara itu, secara politik hampir seluruh kawasan Islam rezim yang berkuasa adalah pendukung setia ide “Islam murni” ini yang di-*back up* penuh oleh militer. Persekongkolan “Islam murni” dan militer ini bukan hal baru dalam sejarah Islam. Ibnu Taimiyah yang oleh Cak Nur dijuluki “Bapak Reformis Sejati”—seperti dikisahkan Qomarudin Khan—berhasil membujuk pihak militer untuk menghabisi kaum Assasin, Ahmadiyah, Kisrawaniyin yang menentang sengit gagasannya; kaum Wahabi juga join dengan rezim militer Sa’ud untuk menumpas gerakan-gerakan tarekat dan kaum su’fi, dan mendiang Fazlur Rahman meski bertentangan secara intelektual dengan Maududi tapi menyokong penuh Jendral Ayub Khan karena seide dengannya dalam hal pembersihan Islam dari “kotoran-kotoran lokal”.

Persekongkolan “Islam murni” dengan militer ini lebih disebabkan lantaran kelompok “Islam sinkretik” baik yang

menjelma dalam bentuk gerakan tarekat su’fi maupun intelektual lepas (*free thinkers*) sering tampil sebagai pengkritik, pemberontak kemapanan dan penentang sengit negara represif. Itulah sebabnya NU sebagai varian “Islam sinkretik”—terutama melalui intelektual mudanya—selalu menunjukkan watak “pemberontaknya” ketimbang sikap akomodatif terhadap negara. Mereka pulalah yang mengkampanyekan gagasan “Kiri Islam” yang revolusioner. Sementara bagi kalangan “Islam murni” persoalan negara itu represif atau tiran tidak menjadi masalah bahkan represifitas yang diwujudkan dalam bentuk tindakan militerisme itu “absah” asal dilakukan dalam kerangka untuk “menegakkan Islam” dari praktik-praktik spiritual dan kebudayaan lokal. Dan kita tahu, Ibnu Taimiyah pernah berfatwa “Islam bisa tegak dengan Kitab Petunjuk dan Pedang penolong!”.

Nalar demikian tidak diterima oleh kalangan “Islam sinkretik” karena—seperti disuarakan Ibnu Rusyd dalam *al-Dlaruri fi al-Siyasah* (Beirut, 1998)—bahwa “Tidak ada kedaulatan dalam demokrasi kecuali berada di tangan warga negara atau rakyat, dan sesuai dengan hukum-hukum dasariah-fitriah yang menghargai kebebasan manusia” [*la siyadah fi dakhil al-madinah al-jama’iyah illa bi iradah al-musawwadin wa tab’qan lil qawamin al-aula al-fitriyah*]. Melalui konsep “*al-madinah al-jama’iyah*” yang merupakan padanan untuk “demokrasi” dalam filsafat Yunani, Ibnu Rusyd (w.1198) dikenal sebagai pengkritik tajam militerisme.

Sebelum Ibnu Rusyd, para filsuf Andalus sejak Ibnu Bajjah (w.1138) telah mengenal konsep tersebut sebagai *counter* terhadap dominasi ideologi militerisme kekhilafahan Islam. Namun di tangan Ibnu Rusyd-lah lewat *al-Dlaruri fi al-siyasah*, konsep “*al-madinah al-jama’iyah*” mendapat landasan teoritik dan epistemologi yang cukup kuat. Karena dianggap membahayakan

rezim, buku tersebut akhirnya dibakar, untungnya buku tersebut sempat diselamatkan seorang Yahudi Andalusia bernama Rabbi Samuel bin Judah dari Marseilles (kini wilayah Perancis) dan menerjemahkannya ke dalam bahasa Ibrani sehingga tersebar ke Eropa melalui versi Latin.

Disinilah tampak bahwa titik tekan “Islam sinkretik” pada masalah *human dignity* karena itu persoalan *civil liberties* harus diutamakan tanpa memandang agama, gender, atau identities kesukuan. Maka ketika ada sebuah rezim—meskipun rezim itu secara formal Muslim—melakukan tindakan yang merendahkan nilai-nilai kemanusiaan seperti militerisme ini, harus dilawan. Cara pandang demikian berbeda dengan kubu “Islam murni” yang melihat realitas politik dari “*optic*” keislaman. Karena itu bisa dimengerti kenapa mereka selalu tampil mesra dengan tentara meskipun yang terakhir ini lebih sering berbuat *mafsadat* (kebusukan) ketimbang *maslahat* (keadilan sosial). Bagi mereka yang penting tujuan tercapai bukan cara/proses. Tujuannya ya apalagi kalau bukan “Menegakkan Syari’at Islam”. Persoalan cara mencapai ke sana melalui cara militeristik yang represif dan anti demokrasi—yang justru bertentangan dengan ide “*maqashid syari’ah*” itu sendiri—bukan hal penting. Inilah, di antaranya, latar kenapa selalu terjadi permusuhan antara “Islam ortodoks” dengan “Islam heterodoks.”

Dengan kata lain, permusuhan laten kedua kelompok lebih disebabkan “Islam heterodoks” selalu tampil sebagai figur yang mengadakan perlawanan: perlawanan terhadap teks maupun rezim yang berkuasa. Sebaliknya, ketika “Islam heterodoks” ini yang kebetulan memimpin sebuah rezim, maka kubu “Islam ortodoks” akan tampil sebagai penantang rezim yang gigih dan dalam batas tertentu ngawur. Kesan ini setidaknya bisa kita lihat di Indonesia sendiri, di mana kaum “fundamentalis” sering melakukan tindakan *out of control* demi melawan pemerintahan

yang "tidak islami". Itulah lagu lama persetruan mayoritas dan minoritas, penguasa dan *powerless*. Sepanjang persetruan itu masih dalam batas-batas yang normal, wajar dan konstruktif, saya rasa tidak ada masalah. Problemnya adalah persetruan itu seringkali menggunakan cara-cara "barbarian" yang kejam dan destruktif serta memanipulasi diktum-diktum keagamaan. Teks-teks keagamaan dipelintir (baca, dieksploitasi) untuk mendukung ambisi politik seperti yang selama ini terjadi dalam sejarah keislaman kita.

Sebagai sebuah agama, Islam sangat terbuka terhadap segala bentuk kebudayaan luar, terhadap keberagamaan dan keberagaman. Ajaran Islam sendiri merupakan adaptasi dan "produk dialog" dari berbagai macam unsur luar: Judaisme, Kristianisme, Arabisme, Quraisyisme dan seterusnya. Sepanjang yang saya tahu, Muhammad tidak pernah menjatuhkan vonis sesat berdasarkan kategori teologis. Dan bukankah ia sendiri hidup rukun bersama pamannya, Abu Thalib yang masih berstatus "beda iman." Nah, jika dengan orang yang "berbeda iman" (lebih tepatnya, "beda agama") saja tidak ada persoalan apalagi dengan orang "seagama"? Karena itulah, perspektif kita yang selama ini tidak adil dan cenderung memusuhi apresiasi keberagamaan orang lain harus diakhiri. Debat teologis (?) yang mengarah pada konfrontasi dan pencarian kebenaran sepihak harus dihentikan untuk kemudian diganti dengan dialog-dialog yang didasarkan pada semangat kebersamaan dan persaudaraan sebagai sesama makhluk ciptaan Tuhan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik (ed.). *Sejarah dan Masyarakat: Interaksi Historis Islam di Indonesia*. Jakarta, 1987.
- Abdalla, Ulil Abshar. "Serat Centhini, Sinkretisme Islam dan Dunia Orang Jawa. Kompas, 4 Agustus 2000.
- Drewes (ed.). *The Admonitions of She Bari: A 16th Century Javanese Text Attributed to the Saint of Bonang*. Den Haag, 1969.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Chicago, 1960
- , *After The Fact*. Cambridge, 1995
- Hefner, Robert. *Geger Tengger: Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik*. Yogyakarta, 1999.
- Hodgson, Marshall GS. *The Venture of Islam*. Chicago, 1974.
- Koentjoroningrat. "The Javanese of South Central Java". Dalam Murdoek (ed.), *Social Structure in Southeast Asia*. Chicago, 1960
- Kuntowijoyo. "Konvergensi Sosial dan Alternatif Gerakan Kultural." Pesantren, No. 3/vol. III. 1986
- Massignon, L. *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*. Pricenton, 1982.
- Mead, Herbert. *Mind, Self and Society*. Chicago, 1934.
- Moedjanto. *The Concept of Power in Javanese Culture*. Yogyakarta, 1986.

- Mulkhan, Abdul Munir. *Syeikh Siti Jenar: Pergumulan Islam Jawa*. Yogyakarta, 2000.
- Stange, Paul. *Politik Perhatian: Rasa dalam Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta, 1998.
- Thohir, Mudjahirin. *Wacana Masyarakat dan Kebudayaan Jawa Pesisiran*. Semarang, 1999.
- Wertheim, William. "From Aliran Towards Class Struggle in the Countryside of Java." Dalam *Pacific Viewpoint*, 10, 2 (1996).
- Woodward, Mark. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. Yogyakarta, 1999.

BIBLIOGRAFI

- A. Suhandi Shm, "Agama Djawa Sunda (ADS) dan Sebab-sebab Penganutnya Beralih Kepercayaan ke Agama Katolik," dalam Kusman dkk., *Nuansa-nuansa Pelangi Budaya: Kumpulan tulisan Bahasa, Sastra dan Budaya dalam Rangka Memperingati 30 tahun Fakultas Sastra Universitas Padjadjaran*, Bandung: Pustaka Karsa Sunda, 1988.
- Abdalla, Ulil Abshar. "Serat Centhini, Sinkretisme Islam dan Dunia Orang Jawa. Kompas, 4 Agustus 2000.
- Abdullah, Taufik (ed.). *Sejarah dan Masyarakat: Interaksi Historis Islam di Indonesia*. Jakarta, 1987.
- Abdurahman, Paramita R., *Bunga Angin Portugis di Nusantara; Jejak-jejak Kebudayaan Portugis di Indonesia*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.
- Adimihardja, Kusnaka. 1992. *Kasepuhan, Yang Tumbuh di atas Yang Luruh*. Bandung: Tarsito.
- Ahmad, Zulfikar. *Agama dan Budaya Lokal, Revitalisasi Adat dan Budaya di Bumi Langkah Serentak Limbai Seayun*, Zulfikar Ahmad, Jambi, Sulthan Thaha Press: 2009
- Amal, M. Adnan, *Kepulauan Rempah-rempah, Perjalanan Sejarah Maluku Utara 1250-1950*, Jakarta: KPG, 2010.
- , *Portugis dan Spanyol di Maluku*, Depok: Komunitas Bambu dan Pemerintah Kota Ternate, 2010.

- ANRI, *Laporan-laporan tentang Gerakan Protes di Jawa Pada Abad XX*, Jakarta: Penerbitan Sumber-sumber Sejarah ANRI, 1981.
- Baal J. Van., *Dema, Description and Analysis of Marind – Anim Culture (South New Guinea)*, Koninklijk Instituut and The Royal Tropical Institute, Amsterdam 1966.
- BEEK Van W.E.A., *Symbols for Communication, an Introduction to the Anthropological Study of Religion*, Van Gorcum & Comp. B.V. Den Haag, The Netherlands, 1985.
- Badan Pusat Statistik Provinsi Jambi 2018.
- Banari, Jesayas, Wawancara, 19 Desember 2018.
- Baru B., *Traditional Ritual Symbols in Youth Initiation and Religious Beliefs Among the Maybrat of West Papua: A Missiological Study*, Doctorate dissertation in Faculty of Missiology, Pontifical Urbaniana University, Rome, 2018.
- Baumann, G. (1999). *The Multicultural Riddle: Rethinking National, Ethnic, and Religious Identities*. New York and London: Routledge.
- Benjamin, Geoffery and Cynthia Chou. 2002. *Tribal Communities In The Malay World (Historical, Cultural and Social Perspectives)*. International Institute For Asian Studies and Institutes Of Southeast Asian Studies: Singapore
- Berger, P. L. (1991). *Langit Suci: Agama sebagai Realitas Sosial*. (Hartono, Trans.) Jakarta: LP3ES.
- Berry, Thomas, *Kosmologi Kristen*, Maumere: Ledalero, 2013.
- Bidang Publikasi PPK Subud Indonesia. (2006, Juni). *Apakah Subud Itu? Brosur*. PPK Subud Indonesia.
- Blum, L. A. (2001). *Antirasisme, Multikulturalisme, dan*

- Komunitas Antar-Ras: Tiga Nilai yang Bersifat Mendidik bagi sebuah Masyarakat Multikultural. In C.-G. K. Larry May, *Etika Terapan I: Sebuah Pendekatan Multikultural* (p. 16).
- Botara, Sirayandris Jitro dan Arkipus Djurubasa (penyunting), *James Haire; Orang Halmahera Dari Negeri Seberang*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia, 2016.
- Brian J. Zinnbauer, K. I. (2005). Religious and Spirituality. In C. L. Raymond F. Paloutzian, *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (p. 23). New York: The Guildford.
- Budi Harsono. 2014. *Sistem Perawatan Kesehatan (Berdukan Berbara) Pada Suku Talang Mamak*. Jurnal Online Mahasiswa FISIP Universitas Riau . Politik Vol 1, No 2
- Budiyanto, A. (1999). *Manusia SUBUD: Interpretasi Filsafati Hakikat Manusia Menurut Bapak Muhammad Subud Sumohadidjojo (1901-1987)*. Universitas Gadjah Mada, Filsafat. Yogyakarta: Karya Tulis Tidak Diterbitkan.
- Campbell, D. (1997). *Glimpse of Reality*. United Kingdom: Pathway Books.
- Carters, Jefferey, *Understanding Religious Sacrifice*, New York: Reprinted-Meidek Lane, 2006.
- Clifford J., *Person and Myth, Maurice Leenhardt in The Melanesian World*, University of California Press, USA, 1982.
- Cox, H. (1984). *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*. New York: Simon & Schuster, Inc.
- Darsa, Undang A. dan Edi S. Ekadjati. 2003. "Fragmen Carita Parahyangan dan Carita Parahyangan (Kropak 406)". Dalam *Sundalana 1: Tolak Bala, Sistem Pertahanan Tradisional Masyarakat Sunda dan Kajian-kajian Lainnya Mengenai Budaya Sunda*. Bandung: Yayasan Pusat Studi Sunda.

- _____. 2005. *Serat Buwana Pitu: Transliterasi, Edisi, dan Terjemahan Teks Naskah Nipah Sunda Kropak 636*. Fakultas Universitas Padjadjaran dan Toyota Foundation Bandung-Tokyo.
- _____. 2006. "Jatiraga, Suntingan Naskah Lontar (Kropak 422)". Dalam *Sundalana 5: Mencari Gerbang Pakuan*. Bandung: Yayasan Pusat Studi Sunda.
- Dewan Pembantu Pelatih Nasional. (1998, Februari). Ceramah Pemantapan Bagi Calon Anggota yang akan Dibuka Masuk Subud oleh Bapak Muhammad Subud Sumohadiwidjojo. Jakarta, Indonesia: Dewan Pembantu Pelatih Nasional dan Bidang Publikasi PPK Subud Indonesia.
- Dhavamony, Mariasusai, *Fenomenologi Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1995.
- Dillistone, F.W., *Daya Kekuatan Simbol*, Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- Dixon, Robert Lindward, "Hindrances and Helps in Sundanese Evangelism and Church Planting in West Java, Indonesia," *Tesis*, Fuller Theological Seminary, 1987.
- Drewes (ed.). *The Admonitions of She Bari: A 16th Century Javanese Text Attributed to the Saint of Bonang*. Den Haag, 1969.
- Durkheim, E. (1976). *The Elementary Forms of Religious Life*. London: George & Unwin Ltd.
- Eliade M., *Cosmos and History, The Myth of the Eternal Return*, (translated by W. R. TRASK from the original title *Le Mythe de de L'éternel Retour: Archétypes et Répétition*, Paris, 1949), Harper & Row – Publishers, New York 1959.
- Elmberg E. J, «The Popot Feast Cycle, Acculturated Exchange Among the Mejprat Papua», in *Ethnos*, Supplement 30 (1965), 45.

- Emile Durkheim .2015. *The Elementary Froms of The Religious Life*, Diterjemahkan oleh Inyik Ridwan Muzir. Yogyakarta: IRCiSod
- Fahmi, Khairul, dkk, *Rencana Pengelolaan Taman Nasional Bukit Dua Belas dan Hak Komunitas Orang Rimba Sebagai Salah Satu Masyarakat Adat, (Indegenious People)*. Perhimpunan Bantuan Hukum dan Hak Azasi Manusia Indonesia (PBHI) Wilayah Sumatera Barat, 2006.
- Foucault, Michel, *Discipline & Punish: The Birth of the Prison*, New York: Vintage Books, translated from the French by Alan Sherida, 1995.
- Freud S., *Totem e Tabu e Altri Scritti*, Paolo Boringhieri, Torino 1975.
- Freud, Sigmund . 2001. *Totem and Taboo*. London: Roudledge
- Fuller, R. C. (2001). *Spiritual but not Religious: Understanding Unchurched America*. New York: Oxford University Press.
- Garna, Judistira. 2015. "Kaitan Pajajaran dengan Orang Baduy di Kanekes: Suatu Tinjauan Sosial-Kultural". Dalam *Sundalana 13: Politik Agraria dan Pakuan Pajajaran*. Bandung: Yayasan Pusat Studi Sunda.
- Geels, A. (1997). *Subud and the Javanese Mystical Tradition*. Great Britain: Curzon Press.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Chicago, 1960
- , *After The Fact*. Cambridge, 1995
- Goldman R– C. Ballard (ed.), *Fluid Ontologies, Myth, Ritual, and Philosophy in the Highlands of PapuaNew Guinea*, Bergir & Garvey Westport, Connecticut, London 1998.
- Graafland, N., *Minahasa Masa Lalu dan Masa Kini*, terj. Yoost

- Kullit, (Jakarta: Lembaga Perpustakaan Dokumentasi dan Informasi, 1987)
- Hafidy, H. A. (1982). *Aliran-aliran Kepercayaan dan Kebatinan di Indonesia*. Jakarta: Ghalia Indonesia.
- Haire, James, *Sifat dan Pergumulan Gereja di Halmahera 1941-1979*, Jakarta: BPK-Gunung Mulia, 1998.
- Hart, S. (1987). Privatization in American Religion and Society. *Sociological Analysis*, 47(4), 319-334. Retrieved September 7, 2008, from <https://www.jstor.org/stable/3710942>
- Hartono, M. P. (2004). *Inner Wisdom*. California: Undiscovered World Press. Retrieved from <http://www.undiscoveredworldspress.com/iwisdomtwo.pdf>
- Hefner, Robert. *Geger Tengger: Perubahan Sosial dan Perkelahian Politik*. Yogyakarta, 1999.
- Hekker, M. W. M., “Voor Roudercultus en Sjamanisme in de Minahasa: Syncretisme van de Minahassische Religie”, in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 144, 1ste Afl., Anthropologica XXX (1988).
- Hekker, M. W., “Voor Roudercultus en Sjamanisme in de Minahasa: Syncretisme van de Minahassische Religie”, in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 144, 1ste Afl., Anthropologica XXX, 1988.
- Hersevien M. Taulu, “Perkawinan Bangsa Malesung Zaman Dulu” dalam *Bulletin YAPERNA*, yang diterbitkan oleh Yayasan Perpustakaan Nasional, 1976.
- Hickson, Sidney J., *A naturalist in North Celebes: a narrative of travels in Minahassa, the Sangir and Talaut Islands, with notices of the fauna, flora and ethnology of the districts visited*, London: J. Murray, 1889.

- Hidayat, Rahmad., dkk. 2016. *Dance Rentak Bulean A Tradition Of Treatment Tribe Talang Mamak In The Village Talang Jerinjing District Rengat West Indragiri Upstream Provinceriau*. Jurnal Online Mahasiswa. FKIP Universitas Riau. Vol 3, No 2.
- Hodgson, Marshall GS. *The Venture of Islam*. Chicago, 1974.
- Howell, J. D. (2005). Muslim, The New Age and Marginal Religions in Indonesia: Changing Meanings of Religious Pluralism. *Social Impact*, 473-493. doi:<https://doi.org/10.1177/0037768605058151>
- Indrawardana, Ira, "Berketuhanan dalam Perspektif Kepercayaan Sunda Wiwitan," *Melintas*, 30-1-2014
- J.R, Raco, 2013. *Metode Penelitian Kualitatif Jenis Karakteristik dan Keunggulannya*. Jakarta: Grasindo
- Jellesma, E.J., "Bijdragen tot de Kennis van het Tompakewasch Verzameld", *Bataviaasch Genootschap van Kunste en Wetenschappen*, Dell XLVII, 1 stuk.
- John, F. (2011, July 19). *journey to orthodoxy*. Retrieved Oktoner 23, 2018, from un identified: <http://journeytoorthodoxy.com/2011/07/emilies-way-to-orthodoxy-a-french-tale-of-finding-the-true-church-of-christ/>
- Junga, J., *Pertumbuhan UZV 1866-GMIH 1949 dan latar Belakangnya*, diktat, editor Nuku Richard Romony dan H.G. Schuurman, Tobelo.
- Kapahang-Kaunang, Augustien, *Perempuan: Pemahaman Teologis tentang Perempuan dalam Konteks Budaya Minahasa*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1993.
- Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata. (2003). *Ensiklopedi Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa*. Jakarta: Kementerian Kebudayaan dan Pariwisata.

- Kholiludin, Tedi, *Menjaga Tradisi di Garis Tepi: Identitas, Pertahanan dan Perlawanan Kultural Masyarakat Etno-Religius*, Semarang: eLSA Press, 2018.
- Koentjaraningrat. 2004. *Kebudayaan mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama
- Koentjoroningrat. "The Javanese of South Central Java". Dalam Murdoek (ed.), *Social Structure in Southeast Asia*. Chicago, 1960
- Kompas, 23 April 2009
- Kristiawan. 2016. *Menyibak Suku Talang Mamak*. Jambi: Alam Sumatra (edisi Mei 2016)
- Kroef, J. M. (1961). New Religious Sect in Java. *Far Eastern Survey*, 20(2), 18-25. doi:10.2307/3024260
- Kruijt, Alb. C., *Het Animisme in den Indischen Archipel*, 'S-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1906.
- Kuntowijoyo. "Konvergensi Sosial dan Alternatif Gerakan Kultural." Pesantren, No. 3/vol. III. 1986
- Kurnia, Asep dan Ahmad Sihabudin. 2010. *Saatnya Baduy Bicara*. Jakarta: PT Bumi Aksara.
- Lapian, Adrian B., *Orang Laut Bajak laut Raja Laut; Sejarah kawasan Laut Sulawesi Abad XIX*, Jakarta: Komunitas Bambu, Cetakan kedua, 2011.
- Lee, R. (no year, no month no day). *Subud Woodstock*. Retrieved from Subud: <http://www.subudwoodstock.org/subud/>
- Leenhardt M., *Do Kamo, Person and Myth in the Melanesian World* (translated by B. M. Gulati), The University of Chicago Press, Chicago and London, 1979.

- Lombard, Denys, *Nusa Jawa: Silang Budaya (Warisan Kerajaan-kerajaan Konsentris)*, Penerj. Winarsih Paraningrat Arifin, Rahayu S. Hidayat an Nini Hidayati Yusuf, jilid 3, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama dan Forum Jakarta-Paris Ecole francaise d'Extreme-Orient Jakarta, 2008.
- Longcroft, H. (2001). *History of Subud: The Coming of Subud (1901-1959): Book 2, Spreading Through the World Part I (Vol. I)*. Hollywood.
- Lyle, R. (1983). *SUBUD*. England: Humanus Limited.
- Lynch, J. (1982). Community Relations and Multicultural Education in Australia. *Comparative Education*, 15-24. Retrieved Juni 12, 2008, from <http://www.jstor.org/stable/3098497>
- Ma'mun, Ujang, "Pikukuh Tilu: Jalan Menuju Kesejatan Manusia (Studi Ajaran Kebatinan Agama Djawa Sunda)," *Skripsi*, UIN Syarif Hidayatullah, 2008.
- Macdonald M., *Mararoko, A Study in Melanesian Religion*, Peter Lang, New York 1991.
- Magany, M.Th, *Bahtera Injil di Halmahera*, Jakarta: C.V. Nasional, 1984.
- Magany,, M.Th. *Realitas Pekabaran Injil Di Halmahera*, seri sejarah GMIH no 7, editor H.G. Schuurman, Tobelo: 1995.
- Mangunsuharto, S. (1999). *Sejarah Perjalanan dan Perkembangan PPK Subud Indonesia*. Jakarta: Pengurus Pusat PPK Subud Indonesia.
- Mantovani E., *The Dema and the Christ, My Engagement and Inner Dialogue with the Cultures and Religions of Melanesia*, Studia Instituti Missiologici SVD, Verlag Franz Schmitt, Siegburg, Germany 2014.

- ., *Divine Revelation and The Religions of PNG*, A Missiological Manual (Gen. editor, N.J. DE GROOT), The Melanesian Institute, Goroka, Papua New Guinea, 2000.
- Masinambow, Eduard Karel Markus, *Konvergensi Etnolinguistik Di Halmahera Tengah: Sebuah Analisa Pendahuluan*, Jakarta: Universitas Indonesia, Disertasi, 1976.
- Massignon, L. *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*. Pricenton, 1982.
- Mead, Herbert. *Mind, Self and Society*. Chicago, 1934.
- Melton, J. G. (2003). *Encyclopedia of American Religions* (7th ed.). Detroit: The Gale Group.
- Miles, Matthew B. And Huberman, A. Michael. 1984. *Qualitative data Analysis; A Source book of New methods*. London: Sage Publication
- Mills, C. W. (1959). *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.
- Moedjanto. *The Concept of Power in Javanese Culture*. Yogyakarta, 1986.
- Mojau, Julianus, *Menjadi O Gomanga: Manusia Tidak Mati Seutuhnya Dalam Logika-Religi-Lokal Orang Halmahera (Khusus Sub-etnis Tobelo-Loloda-Galela-Tobaru)*, Dalam Journal Universitas Halmahera, Volume 1 Nomor 1, Februari 2012.
- Monbaron, S. (1999). *Subud the Coming New Age of Reality* (1st ed., Vol. I). Oregon: Simar Enterprises.
- Mufid, A. S. (2012). *Dinamika Perkembangan Sistem Kepercayaan Lokal di Indonesia*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.

- Mulder, N. (1983). *Kebatinan dan Hidup Sehari-hari Orang Jawa*. Jakarta: Gramedia.
- Mulder, N. (2001). *Mistisisme Jawa: ideologi di Indonesia*. (N. Cholis, Trans.) Yogyakarta: LKiS.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Syeikh Siti Jenar: Pergumulan Islam Jawa*. Yogyakarta, 2000.
- Munawir, Muchlas. *Sedikit Tentang Kehidupan Suku Anak Dalam (Orang Kubu) di Provinsi Jambi* Provinsi Jambi, 1975.
- Newby, H. (1980). *Community: Study section 20 in the course an Introduction to Sociology*. Milton Keynes: The Open University Press.
- Nugrahanto, Widyono, "Gerakan Sosial Keagamaan Madraais: Suatu Gerakan Keagamaan Sunda di Cigugur Kabupaten Kuningan pada Masa Kolonial", *Disertasi*, Bandung: Fakultas Ilmu Budaya Universitas Padjajaran.
- Nursananingrat, A.M. Basuki, *Umat Katolik Cigugur: Sejarah Singkat Masuknya Ribuan orang Penganut ADS menjadi Umat Katolik*, Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1977.
- Nurwansah, Ilham. 2013. "Naskah Lontar Sunda Kuna Sanghyang Siksa Kandang Karesian (624)". Dalam *Sundalana 12: Memelihara Sunda – Bahasa, Seni, dan Sastra*. Bandung: Yayasan Pusat Studi Sunda.
- Otto, R. (1936). *Idea of the Holy: an Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. London: Oxford University Press.
- Pals, L Daniel. *Seven Theories of Religion*, Yogyakarta, IRCiSoD, 2011.
- Pane, S. (2018). *Sejarah Nusantara: Kerajaan Hindu dan Budha di Nusantara hingga Akhir Kekuasaan Majapahit*. Bandung: Segi

- Arsy.
- Petrik. (2016). *infografik*. Retrieved from tirta.id: <https://tirta.id/20160620-39/agama-agama-yang-dipinggirkan-252985/>
- Pinontoan, Denni H.R., "Menuju Teologi Identitas: Kajian atas Rekonstruksi dan Representasi Moral Kristen Barat terhadap Makna *Mu'kur* di Minahasa" dalam *Indonesian Journal of Theology* 3/1, July 2015.
- Prior, Jhon Mansford dan Georg Kirchberger, *Iman dan Transformasi Budaya*, Ende: Nusa Indah, 1996
- R. Panikkar R., *L'esperienzeza di Dio* (translated by M. NICOLPSI), Queriniana, Brescia (Italy), 1998.
- Renwarin, Paul Richard, *Matuai wo Tonaas: Jilid I Mawanua*, Jakarta: Cahaya Pineleng, 2007.
- _____, *Opo-Empung-Wailan: Yang Ilahi dalam Lirik Tembang Minahasa*, Yogyakarta: Kanisius, 2012.
- Riedel, J.G.F., *Inilah Pintu Gerbang Pengetahuwan Itu: Apatah Dibukakan Guna Orang-orang Padudokh Tanah Minahasa ini*, (Batavia: Ter-Lands Dukkerij, 1862); *Ijai Jar Un Aasaren Tuah Puhuhna ne Mahasa, Nirewok Wija se Touw Maka Aasaren*, Batavia: tp, 1870.
- Ries J., *Il Sacro Nella Storia Religiosa Dell'Umanità*, (translated by F. MARANO), Jaca Book, Milano, 1982.
- Rieu, D. C. (1983). *Life within a Life: An Introduction to Subud*. England: Humanus Limited.
- Rigg, Jonathan. 1862. *A Dictionary of the Sunda Language of Java*. Batavia: Lange & Co.
- Robert Redfield. 1971. *The Little Community = Peasant Society and Culture*. Chicago, London: The University of Chicago Press

- Rozelin, Diana. *Dialek Melayu Orang Rimba di Provinsi Jambi: Kajian Dialektologi*, Universitas Sebelas Maret, Bandung : 2014.
- S, S. I. (2005). *Konsep Tuhan, Manusia, Mistik dalam Berbagai Kebatinan Jawa*. Jakarta: RajaGrafindo.
- Sager, Steven. *The Sky is our Roof, the Earth our Floor, Orang Rimba Customs and Religion in the Bukit Duabelas region of Jambi, Sumatera*, Australian National Univesity, Australia, 2008.
- Salakparang, R., *Adat Istiadat Perkawinan Kafir Di Halmahera Ditinjau Dari Iman Kristen*, Seri Sejarah GMIH no 9, Editor H.G. Schuurman, Tobelo, 1995.
- Sandbukt, Oyvind. *Kubu Conception of Reality*, Copenhagen, Scandinavia Institut of Asian Studies, 1984.
- Scholten, Elsbeth, *Sumatran Sultanate and Colonial State "Jambi and the Rise of Dutch Imprealism, 1830-1907"*, Southeast Asia Program, Cornel University, New York.
- Sentosa, Berlian. *Resistensi Orang Rimba, "Studi tentang Perlawanan Orang Rimba Menghadapi Kebijakan Rencana Pengelolaan Taman Nasional Bukit Dua Belas Provinsi Jambi"*, Tesis, UGM, 2011.
- Siwu, Richard A.D., *Minahasan Culture and Christianity in the Frame of Modernization in Indonesia Society*, Tomohon: Letak, 2002.
- Sponville, A. C. (2007). *Spiritualitas tanpa Tuhan*. Tangerang Selatan: Pustaka Alvabet.
- Stange, Paul. *Politik Perhatian: Rasa dalam Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta, 1998.
- Steenbrink, Karel, "A Catholic Sadrach: The Contsted Conversion of Madrais Adherents in West Java Between 1960-2000" dalam *Een Vakkracht in Het Koninkrijk; Kerk-En Zendingshistorische Opstellen*. Heerenveen: Uitgeverij Groen, 2005.

- Straathof, W., "Agama Djawa Sunda: Sedjarah, Adjaran dan Tjara Berpikirnja-I," *Basis XX-7 April* 1971
- SUBUD Voice. (2007, August). Subud Comes to the West. Victoria, Australia: SUBUD Voice.
- Suh Sung Min, *Injil dan Penyembahan Nenek Moyang*, Yogyakarta: Media Pressindo, 2001.
- Sukmana, C. Iman, *Gereja Katolik Cigugur: Dinamika Historis Paroki Kristus Raja (1964-2014)*, Yogyakarta: Kanisius, 2014.
- Sullivan, M. B. (1991). *Living Religion in Subud: an Introduction- Personal and Historical, Exract from Bapak Talks, Experiences and Evidences of Subud Members in Different Faiths*. England: Humanus Ltd.
- Sumardjo, Jakob. 2003. *Simbol-simbol Artefak Budaya Sunda, Tafsir-tafsir Pantun Sunda*. Bandung. Kelir.
- _____. 2006. *Khazanah Pantun Sunda, Sebuah Interpretasi*. Bandung: Kelir.
- _____. 2011. *Sunda, Pola Rasionalitas Budaya*. Bandung: Kelir.
- _____. 2014. *Estetika Paradoks*. Bandung: Kelir.
- Sumohadiwidjojo, H. (2002). *Menapaki Subud secara Intelektual*. Jakarta: PPK Subud Indonesia.
- Supit, Bert, *Minahasa, Dari Amanat Watu Pinawetengan sampai Gelora Minawanua*, Jakarta: Penerbit Sinar Harapan, 1986.
- Suryadi. 2008. "Kujang: Rupa dan Makna". Dalam *Sundalana 7: Kujang, Bedog, dan Topeng*. Bandung: Yayasan Pusat Studi Sunda.
- Suseno, F. M. (2006). *Menalar Tuhan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Sutumo, Mutholib, *Orang Rimbo, Kajian Struktural-Fungsional*

- Masyarakat Terasing di Makekal Provinsi Jambi*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1995.
- Taman Sari Agama Marjinal. (2016). 36-36. Gatra.
- Tauchmann, Kurt, "Die Religion der Minahasa-Stämme (Nordost-Celebest 'Sulawesi)", PhD thesis, Universitat zu Koln, 1968.
- Taulu, Hersevien M., *Bintang Minahasa (Pingkan Mogogunoiy)*, (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Penerbitan Buku Sastra [i.e. Sastra] Indonesia dan Daerah, 1978)
- Tendi, "Sejarah Agama Djawa Sunda di Cigugur Kuningan 1939-1964," *Tesis*, UIN Syarif Hidayatullah, 2015.
- Thohir, Mudjahirin. *Wacana Masyarakat dan Kebudayaan Jawa Pesisiran*. Semarang, 1999.
- Thoonen I., *The Door to Heaven, Female Initiation, Christianity and identity in west Papua*, Radboud University Press, Nijmegen, The Netherlands, 2005.
- Trompf W. G., *Melanesian Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1991.
- Turner, B. S. (2003). *Agama dan Teori Sosial*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Uzukwu. E.E., *Worship as Body Language, Introduction to Christian Worship: An African Orientation*, A Pueblo Book, The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota, 1997.
- Vittachi, V. T. (2003). *Reporter in Subud*. England: Subud Publications International.
- Vlekke, Bernard H.M. 2008. *Nusantara: Sejarah Indonesia*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia

- Watson, C. (2000). *Multiculturalism*. Philadelphia: Open University Press.
- Wawancara Gumirat Barna Alam, 8 Maret 2019.
- Waworoentoe, A.L., “Sisilen Matoea an dorö in tana im Maasa koemiit in sisisilën Niindo a se matoe-matöea”, dalam *Bataviaasch Genootschap van; Schwarz, J. Albt., Tontemboansche Texten*. Leiden: E.J. Brill, 1907.
- Wertheim, William. “From Aliran Towards Class Struggle in the Countryside of Java.” Dalam *Pacific Viewpoint*, 10, 2 (1996).
- Widjojo, Muridan, *Pemberontakan Nuku; Persekutuan Lintas Budaya di Maluku-Papua sekitar 1780-1810*, Depok: Komunitas Bambu, 2017.
- Wilken, G.A., *Handleiding Voor de Vergelijkende Volkenkunde van Nederlandsch-Indie*, Leiden: E.J. Brill, 1893.
- Wilken, N.Ph., “Bijdragen tot de kennis van de zeden en gewoonten der Alfoeren in de Minahassa”, in *Mededelingen vanwege de Nederlandsche Zendelingengenootschap*, Rotterdam: M. Wijt dan Zonen, 1863.
- Woodward, Mark. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. Yogyakarta, 1999.
- www.Cults.co.nz/s.php akses 31 Desember 2018
- Yahya, Yayan Heryanto, *Memaknai Gereja Kristen Pasundan Melalui Kebijaksanaan Lokal: Sunda Wiwitan*, paper tidak dipublikasikan, 2015.

Wawancara

Wawancara dengan Orang Rimba Kupik dan Ali tanggal 22 November 2018.

Wawancara dengan Orang Rimba Salb 22 November 2018.

Wawancara dengan Orang Rimba, Zub tanggal 23 November 2018.

Wawancara dengan Temanggung Ngirang, 23 November 2018

Informan A, 15 Februari 2008

Informan B, 19 Februari 2008

Informan C, 16 Maret 2008

Informan D, 4 Maret 2008

Informan E, 18 Maret 2008.

Informan F, 4 Maret 2008

Informan K, 16 Maret 2008

Informan O, 2 Maret 2008

Informan Y, 10 April 2008

Informan Z, 4 Februari 2008

PROFIL PENULIS

YUSANDI

YUSANDI lahir di Bandung, 18 September 1977. Setelah lulus dari Jurusan Bahasa Indonesia Fakultas Sastra Unpad Program Ekstensi S1 tahun 2004, ia mulai menulis cerpen, bersama empat kawan penulis lain, yang lalu diterbitkan dalam buku *Perlahan Dalam* (2005, Hitheroad Publishing). Lalu ia menulis buku tentang sebuah band punk berjudul *Portraits of Bad Religion* (2008, Hitheroad Publishing). Selama 2005 – 2009, ia bekerja sebagai editor di sebuah penerbit di Bandung. Dari 2009 – 2012, ia bekerja di sebuah *game publishing* bernama Telegraph sebagai editor. Selama tahun 2016, ia menjadi editor sekaligus jurnalis di tabloid bulanan *Sunday People* di Bandung.

Semenjak 2010, ia mulai menulis novel berlatarkan sejarah berjudul *Mega Mendung di Priangan* yang diterbitkan Kayu Manis Utami tahun 2015. Tahun 2017, novelnya yang kedua berjudul *Batavia Membelah Tirtayasa* diterbitkan oleh penerbit yang sama. Kini ia tengah menggarap novel ketiga berjudul *Kala Murka* yang berlatar abad ke-16 di Tatar Sunda.

Bagi penulis yang punya nama panggilan Ojel sejak SMP ini, selain bermain musik bersama band Veskil yang beraliran indie-rock, menulis adalah sebuah kebutuhan primer.

MUHAMAD YAZID FAUZI

PENULIS mempunyai nama lengkap Muhamad Yazid Fauzi, Lahir di Magelang 27 Desember 1991. Yazid merupakan alumnus Jurusan Sosiologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Riau Pada tahun 2015 ia melanjutkan pendidikan Magister pada program Pasca Sarjana Sosiologi Universitas Riau. Menulis tesis tentang Makna Ritual Gawai Pada Suku Talang Mamak di Indragiri Hulu. Yazid terlibat dalam penelitian Etnografi dan Etnobotani pada Suku Talang Mamak sekaligus founder dari Fisip Scientific Club (FSC) kelompok karya tulis ilmiah yang ada di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Riau.

DENNI H.R. PINONTOAN

DENNI H.R. Pinontoan, lahir di Kawangkoan 17 Desember 1976. Menikah dengan Erny A. Jacob dan telah dikaruniai dua orang anak, Karema dan Kamang. Kini tinggal di Tomohon, Sulawesi Utara.

Tahun 2003 menyelesaikan sarjana teologi di Fakultas Teologi Universitas Kristen Indonesia Tomohon (UKIT); tahun 2011 menyelesaikan S2 Teologi di Program Pascasarjana Teologi (PPsT) UKIT. Tahun 2018 menyelesaikan studi Doktorat Teologi di Fak. Teologi UKIT.

Tahun 2004 menjadi asisten dosen dan tahun 2008 menjadi dosen tetap di Fakultas Teologi UKIT sebagai dosen Teologi Agama-agama.

Aktif di sejumlah lembaga interfaith, antara lain, Jaringan Antar Iman Indonesia (JAIL) Interfidei, Gerakan Cinta Damai

Sulut (GCDS). Juga aktif di gerakan budaya Mawale Cultural Center.

Tahun 2013 menerbitkan buku *Gereja yang berpijak dan Berpihak*, (Yogyakarta: Lintang, 2013). Menulis isu seputar studi agama-agama dan kebudayaan di sejumlah media massa.

WANDI

WANDI, S. Hum, M. A, lahir di Mendahara Ilir, 29 Agustus 1993. Alumnus Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta adalah peminat dan mengkonsentrasikan diri pada Sejarah Kebudayaan Islam. Sekarang, ia tercatat sebagai staf pengajar di STIE Syari'ah Al- Mujaddid, Tanjung Jabung Timur.

BERNARDUS BOFITWOS BARU, OSA

BERNARDUS Bofitwos Baru, OSA atau yang biasa dipanggil Bernard lahir Suswa (Maybrat-Sorong, Papua), 22 Agustus 1969. Sebagai Pastor, ia sekarang menjabat sebagai Direktur Sekretariat Keadilan, Perdamaian dan Keutuhan Ciptaan (SKPKC), Ordo Santo Augustinus (lembaga Gereja Katolik) dan Staff Pengajar di Sekolah Tinggi STFT “Fajar Timur”, Abepura-Jayapura, Provinsi Papua. Bernard merupakan alumnus program doktoral teologi, jurusan teologi misi di Fakultas Missiologi, Universitas Kepausan, Urbaniana, Roma, 2018.

BROERY DORO PATER TJAJA

BROERY Doro Pater Tjaja atau akrab disapa Ater, lahir dari pasangan Pdt. S.F. Tjaja (alm) dan Margaritha Tuilan (alm) sebagai bungsu dari enam bersaudara yakni, Dedy, Eto, Ino, Ona dan Vera. Suami dari Luzy Ho ini menamatkan kuliah Sarjana Teologi di Sekolah Tinggi Teologi (STT) Gereja Masehi Injili Halmahera (GMIH) Tobelo, (kini Fakultas Teologi Universitas Halmahera/Uniera) dan Magister Teologi di Fakultas Teologi Uniera. Kini ayah dari Francesco Khuaille Tjaja ini melanjutkan studi S3 di Universitas Kristen Satya Wacana (UKSW) Salatiga.

HARRY BAWONO

HARRY Bawono adalah peneliti kearsipan di Pusat Pengkajian dan Pengembangan Sistem Kearsipan, Arsip Nasional Republik Indonesia (ANRI). Pendidikan formalnya, baik sarjana (2009) maupun pascasarjana (2015), ditempuh di Jurusan Sosiologi, Universitas Indonesia. Ia memiliki ketertarikan khusus pada kajian *religious archives* dan *community archives*. Belakangan ia juga aktif meneliti tentang isu ke-arsip-an digital. Ia merupakan peneliti yang menggunakan perspektif *socio-archivistic*, yakni mengkombinasikan perspektif ilmu kearsipan dan sosiologi sebagai pisau bedah dalam membaca berbagai fenomena sosial yang terjadi. Karya-karyanya telah terbit baik di prosiding, buku maupun jurnal. Karya-karyanya tersebut antara lain *Archival Institution As Agent of Representation of Religious Plurality in Indonesia* (IAFOR, 2016); *Pengarsipan Aktivitas Toleransi Beragama: Studi Kasus di Indonesia Era Reformasi* (ICMR, 2016); *Urgensi Perguruan Tinggi Kedinasan Kearsipan dan Prospeknya* (karya bersama) (Diandra kreaif, 2017); *Simplifikasi Ke-arsip-an (Elektronik): Akar Terseoknya*

Kearsipan di Indonesia dalam Belantara E-Government dalam Diskursus Kearsipan Indonesia: sebuah bunga rampai (bunga rampai) (Rajawali Pers, 2017); *Akses Terhadap Arsip Statis Kategori Tertutup: Studi Terhadap Arsip Peristiwa G30S/(PKI) yang Tersimpan di ANRI* (Jurnal Kearsipan, 2016), *Arsip Keagamaan, Narasi-Tandingan dan Memori Kolektif Keragaman Agama di Indonesia* (Jurnal Kearsipan, 2017), *Menjadi Misionaris: Sosialisasi-Komitmen Agama Elder dan Sister Mormon-Gereja Yesus Kristus* (Jurnal Dialektika Masyarakat, 2017), *Encouraging the Participation of Archival Institutions in Protecting and Preserving Traditional Knowledge: a Reflection on the Indonesia Case* (Journal Letonica, University of Latvia, 2017); *Gerakan Pemuda Ansor: dari Era Kolonial hingga Pascareformasi* (karya bersama) (Labsosio UI dan Yayasan Obor Indonesia, 2018). Id Scopus: 57202746529. Harry Bawono dapat dihubungi di email: feuerbaw@gmail.com.

INDEKS

A

Abangan ix, 222, 225, 226, 228, 229

Agama Djawa Sunda xii, xiii, xx, 195, 196, 197, 198, 200, 201, 208, 210, 219, 220, 257, 265, 270, 271

Agama tua 74, 86

Akit 53

Anak Dalam xiv, xv, xix, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 112, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 267

Animisme xiv, 55, 73, 109, 110, 111, 121, 228, 229

B

Badan Kongres Kebatinan Indonesia 201

Bali 117

Bengkalis 53

Besandingan 115

Bonai 53

Boomna xv, 127, 128, 133, 137

Buah Gelumpang 105

Buddha vii, 6, 8, 23, 41, 43, 45, 46, 214

C

Camara Bodas 205

Carita Parahyangan 3, 4, 51, 259

Cigugur xiii, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 220, 267, 270, 271

D

Datuk Patih 54

Daya Rendah 177

Daya Tinggi 177, 178

Debalang Batin 113

Dinamisme xiv, 56, 109, 111

Dogeng 128, 131, 137

Dogma 57, 58, 59, 187

E

Ebu 129

F

Foso 73, 86, 88, 89, 91

G

Galuh 3, 5, 16, 43, 44, 45

Gikiri Moi 146, 152, 153, 154,
159

Gurumini 147

Gusti 210, 211, 216, 231, 233,
239

H

Halmahera xv, 141, 143, 144,
145, 147, 148, 155, 163, 164, 259,
262, 265, 266, 269

Halom Dewo 109

Halom Nio 109

Hindu vii, ix, x, xii, 6, 9, 21,
23, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 166,
180, 186, 193, 214, 225, 226,
228, 229, 230, 231, 234, 235,

241, 247, 248, 267

I

Indragiri Hulu xix, 53, 55, 58

Islam vi, vii, viii, ix, x, xiv,
xvi, xx, 14, 18, 19, 20, 21, 27,
37, 47, 55, 61, 62, 64, 68, 69,
70, 104, 119, 120, 121, 141, 146,
166, 173, 174, 175, 179, 180, 186,
188, 197, 202, 203, 214, 221,
222, 223, 224, 225, 227, 229,
230, 231, 233, 234, 235, 236,
237, 238, 239, 240, 241, 242,
243, 244, 245, 246, 247, 249,
250, 251, 252, 253, 254, 255,
256, 257, 263, 266, 267, 272

J

Jambi xiv, xix, 55, 71, 101,
102, 103, 104, 105, 106, 107,
108, 110, 112, 116, 120, 121, 122,
124, 125, 257, 258, 264, 267,
269, 271

Jou Madutu 146, 147

K

Karema 76, 77, 78, 80, 81, 91

Katolik vii, viii, x, 166, 180,
181, 186, 202, 203, 204, 205,
206, 208, 214, 219, 220, 257,

267, 270

Kawangkoan 92, 93

Kawula 49, 231, 233

Kebudayaan vii, ix, x, xvi, 1, 57, 59, 61, 68, 101, 111, 112, 141, 142, 174, 203, 209, 214, 221, 222, 223, 224, 226, 230, 231, 238, 239, 240, 241, 242, 252, 254

Kejawaan 221, 222, 224, 230, 237, 238, 240

Kejawen 222, 224, 228, 231, 236

Kepercayaan v, vi, vii, ix, x, xi, xii, xiii, xiv, xv, xvi, xvii, 15, 17, 23, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 66, 68, 69, 73, 74, 90, 95, 101, 103, 104, 106, 109, 111, 118, 119, 121, 122, 123, 127, 134, 146, 147, 148, 150, 151, 165, 166, 167, 181, 188, 209, 225, 226, 241, 250

Kesalehan normatif 224, 232, 236

Kristen vi, vii, viii, x, xiv, 55, 74, 92, 98, 104, 119, 120, 121, 130, 132, 141, 146, 158, 163, 164, 166, 179, 180, 203, 206, 214, 220, 241, 242, 258, 268, 269, 272

Kuningan xiii, xx, 195, 196,

197, 198, 200, 204, 205, 206, 220, 267, 271

L

Langkah Lama xv, xix, 52, 53, 55, 56, 58, 59, 62, 64, 68, 69, 70

Latihan Kejiwaan xiv, 169

lelaku 197

Leuweung larangan 12, 21, 31

Lumimuut 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 91, 94, 95

M

Madep Ratu Raja 216

Madraisme xiii, 195

Mafif 130, 131, 134

Majalengka 206

Mamuya 141

Mancanegari 222, 223

Mare 127, 129, 130

Marind-Anim 132

Maybrat xv, xx, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 258

Mekiar 129, 137

Melangun 115

Mikukuh kana tanah 213

Minahasa xv, xix, 73, 74, 75,
78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85,
86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94,
95, 96, 97, 98, 261, 262, 263,
268, 270, 271

Mistik 174, 193, 269

Mistisisme 167, 193, 267

Mitos xv, 13, 57, 58, 59, 74, 75,
78, 79, 81, 82, 83, 91, 94, 95,
109, 127, 128, 129, 130, 131, 132,
134, 135, 136, 137, 138, 162, 245

Moro 141

M u h a m m a d - S u b u h
Sumohadiwidjojo 168, 173

N

Nabi Adam 54, 67

Nagarigung 222

Ngaji badan xiii, 196, 210,
211, 212, 218

Ngelmu Cirebon 198

O

O gikiri 145, 147

O gomanga 147, 148, 149,
150, 151, 152, 153, 154, 155, 157,

158, 159

O Gomatere xx, 141, 142,
150, 152

O nyawa 145

Orang Kubu 102, 103, 105,
107, 108, 116, 124, 267

Orang Rimba xiv, xix, 101,
102, 103, 104, 105, 106, 107,
108, 109, 110, 111, 112, 113, 114,
115, 116, 117, 118, 119, 120, 121,
122, 123, 124, 125, 261, 269, 273

o roehe 145

P

Pakuan 4, 19, 20, 25, 47, 51,
260, 261

Papua Barat xv, 127, 129

Paseban Tri Panca Tunggal
195, 207

Penghulu 228

Pesisiran 222, 223, 256, 271

Pikukuh Tilu xiii, xx, 195,
196, 208, 210, 220, 265

Pohaci 21

Proto Melayu 54, 55, 102, 107

R

Raja nyawo 111

Rama xiv, 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9,
10, 11, 15, 25, 38, 39, 44, 46, 47

Ratu xiv, 5, 11, 39, 201, 216,
217

Resi xiv, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8,
9, 10, 11, 12, 25, 39, 44, 46, 47

Riau xiv, xix, 53, 56, 71, 259,
263

Rokan 53

Rombong 112

S

Sakai 53

Sang Hyang Darma 7

Sangkan paraning dumadi
236, 237

Se Makarua Siow 77

Se Makatelu Pitu 77

Semarang iv, xiv, 169, 173,
201, 204, 219, 256, 264, 271

Se Pasiowan Telu 77

Serat Buwana Pitu 7, 45, 46,
51, 260

Seren Taun 207

Siak 53

Sinkretisme xx, 61, 68, 221,
222, 239, 240, 255, 257

Siwei 129, 130, 131, 132, 134,
135, 136

Solo 222, 223

Subud xiv, 167, 170, 172, 181,
183, 190, 191, 192, 193, 194,
258, 259, 260, 261, 264, 265,
266, 268, 270, 271

Suku Kubu 103, 108

Sunda Wiwitan xiii, 14, 166,
195, 198, 201, 206, 209, 219,
220, 263, 272

Susila Budhi Darma 167

Suswa 129

Twargaloka 21

T

Tabu 60, 61, 65, 66, 67

Talang Mamak xiv, xix, 52,
53, 54, 55, 56, 57, 58, 61, 62, 63,
64, 65, 66, 67, 68, 70, 71, 259,
263, 264

Tambrau 130

Tasikmalaya 199, 201, 205,
206

Tedjabuana 201, 202, 203,
204, 205, 206, 207

Tengganai 113, 114

Tigarahasya 7, 8, 45, 46

Tiyang negari 222

Tiyang pesisiran 223

Tiyang pinggiran 223

Toar 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81,
82, 85, 91, 94, 95

Tobelo xv, 142, 143, 144, 145,
146, 147, 148, 149, 150, 151, 152,
155, 157, 164, 263, 265, 266, 269

Totemisme 59

Toto tentrem 175

Tritangtu xiii, xiv, xix, 1, 2, 3,
6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 19,
20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 30,
32, 35, 37, 38, 39, 42, 43, 44, 45,
46, 47, 48, 49, 50

Tujuh Daya Uninversal 177

Tumenggung 112, 113

Y

Yefun 130

Yogyakarta 57, 71, 84, 98, 108,
112, 124, 125, 163, 164, 170, 171,
190, 193, 194, 202, 204, 220,
222, 223, 225, 233, 255, 256, 259,
260, 261, 262, 266, 267, 268,
269, 270, 271, 272

W

Watu Pinawetengan 80, 94,
98, 270

Wong tani 4, 5, 6

Wowango moi 146

Wuon 129, 137

AGAMA & KEPERCAYAAN NUSANTARA

Salah satu fakta getir yang dialami Bangsa Indonesia dewasa ini adalah terjadinya proses marjinalisasi atas berbagai agama dan kepercayaan lokal Nusantara yang berlangsung cukup intens dan masif. Proses peminggiran itu bukan hanya terjadi melalui proses religius-kultural di level masyarakat bawah saja tetapi juga lewat proses politik di tingkat pemerintah dan negara. Dengan kata lain, marjinalisasi itu terjadi dari segala penjuru angin: baik di level *state* maupun *society*, baik melalui proses *bottom up* maupun *top down*. Kedua bentuk proses peminggiran ini memang sudah ada sejak dulu, terutama di era pemerintah Orde Baru (Orba), dan cenderung semakin gencar dan menguat pasca runtuhnya rezim Orba, seiring dengan tumbuh dan merajalelanya berbagai kelompok agama konservatif, puritan, dan militan, khususnya di kalangan Islam dan Kristen, dua "agama misionaris" yang gigih mencari pengikut dan menyesatkan praktik-praktik ritual-keagamaan penganut agama dan kepercayaan lokal Nusantara..

Sumanto Al Qurtuby adalah Direktur Nusantara Institute dan pembina Nusantara Kita Foundation. Ia juga dosen antropologi budaya di King Fahd University of Petroleum and Minerals, Arab Saudi. Ia memperoleh gelar doktor dari Boston University. Buku-buku hasil karyanya, antara lain, *Religious Violence and Conciliation in Indonesia* (Routledge, 2016) dan *Saudi Arabia and Indonesian Networks: Migration, Education and Islam* (I.B Tauris & Bloomsbury, 2019).

Tedi Kholiludin adalah Staf Pengajar di Fakultas Agama Islam Universitas Wahid Hasyim Semarang dan Peneliti di Yayasan Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA) Semarang. Memperoleh gelar Doktor Sosiologi Agama dari Universitas Kristen Satya Wacana (UKSW) Salatiga. Ia telah menulis sejumlah buku antara lain *Kuasa Negara Atas Agama: Politik Pengakuan, Diskursus Agama Resmi dan Diskriminasi Hak Sipil* (2009), *Jalan Sunyi Pewaris Tradisi* (2014), *Menjaga Tradisi di Garis Tepi: Identitas, Pertahanan dan Perlawanan Kultural Masyarakat Etno-Religius* (2018) dan lain-lain.



Penerbit:

Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA) Press
Perumahan Bukit Walisongo Permai, Jl. Sunan Ampel Blok V
No. 11 Tambakaji-Ngaliyan-Semarang 50185,
Telp/Fax: (024) 7627587, CP: 085727170205 (Wahib),
085727698655 (Salam) email: elsa_smg@yahoo.co.id.
Website: www.elsaonline.com / toko.elsaonline.com



eLSA Semarang



@elsa_smg/Sosial dan Agama



penerbit_elsa

ISBN 978-602-6416-38-8



9

786026

418388